
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 04054 0320


UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY

INTRODUCTION

A

L'ÉCRITURE SAINTE.





IMPRIMERIE DE Mme Ve DONDEY-DUPRÉ,
rue Saint-Louis, 46, au Marais.

INTRODUCTION

HISTORIQUE ET CRITIQUE

AUX LIVRES

DE L'ANCIEN ET DU NOUVEAU

TESTAMENT,

PAR J. B. GLAIRE,

Membre de la Société asiatique et professeur d'hébreu
à la Faculté de théologie de Paris.

TOME PREMIER.



A PARIS,

CHEZ MÉQUIGNON JUNIOR,

LIBRAIRE DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE,

rue des Grands-Augustins, n. 9.

1839

PRÉFACE.

M. Olier, fondateur du séminaire de Saint-Sulpice, a résumé d'une manière admirable les différens motifs qui doivent nous porter à l'étude de l'Écriture sainte; et quoiqu'il s'adresse plus particulièrement aux jeunes lévites, il n'est aucune classe d'hommes, surtout parmi les chrétiens, à qui la plupart de ses exhortations ne soient également applicables (1). Persuadé qu'on ne saurait mieux dire que cet homme si sage et si éclairé, nous le laissons parler à notre place. « Dieu a deux trésors dont il rend son Église dépositaire. Le premier est son sang précieux (2); le second est son Écriture, ou sa parole et son divin Testament, qui est le dépôt de ses secrets et de ses divines volontés (3). Il n'a fait ni l'une ni l'autre de ces deux grâces aux nations du monde (4); et comme il ne les a point rendues dépositaires de son corps, il

(1) *Traité des saints Ordres*, *pag*. 161 *et suiv*. *Paris*, Méquignon Junior, 1834. — Nous croyons devoir faire observer, par rapport aux citations suivantes, que M. Olier, très-versé dans la connaissance de l'Écriture, des pères et des auteurs ecclésiastiques, a écrit ce Traité, comme plusieurs de ses autres ouvrages, sans avoir leurs textes sous les yeux; c'est M. Tronson, l'un de ses dignes successeurs, qui, au moyen de sa prodigieuse érudition sacrée, a recueilli les passages qui avaient le plus de rapport avec les pensées de M. Olier, et les a joints au travail de ce pieux auteur. Ainsi les lecteurs ne devront pas être surpris de trouver quelquefois une certaine différence entre les pensées exprimées par M. Olier, et la lettre des textes cités par M. Tronson.

(2) Chrysost. *Hom.* XXIV *in Ep.* I *ad Cor.*

(3) Greg. Naz. — August. *in Ps.* XXI. *enarr.* 2. *n.* 15. — Rupert. *in cap.* IV *Apoc.*

(4) *Ps.* CXLVII. *v. ult.*

ne leur a point aussi déclaré ses jugemens ni confié ses Écritures, comme il a fait à son Église.

« Or ce sacré trésor des Écritures saintes a été laissé par la bonté de Dieu entre les mains de l'Église, son épouse, qui ensuite le confie aux prêtres, afin qu'ils en fassent entendre les mystères, et qu'ils les expliquent au peuple (1), ce qu'ils doivent faire avec un merveilleux respect, traitant saintement cette divine parole, l'honorant comme elle le mérite (2), et la révérant avec d'autant plus de soin, qu'il faut avoir plus de foi pour lui rendre toute la révérence qui lui est due.

« C'est ce qui a porté saint Augustin à vouloir que l'on eût le même respect pour les moindres syllabes de l'Écriture sainte, que pour les particules de la très-sainte Eucharistie (3), parce qu'elles sont comme des enveloppes, des écorces et des sacremens qui contiennent le Saint-Esprit, qui renferment un abîme inconcevable de mystères, qui portent un fonds intarissable de grâces et de lumières, et qui sont un instrument ordinaire, mais tout divin, sous lequel Dieu agit dans l'Église.

« C'est un trésor caché, mais qui n'a point de prix, auquel les personnes éclairées des lumières de la foi portent le respect que mérite une chose sainte de cette importance. De là vient que dans les conciles, où se trouvent les plus éclairés dans la foi, où sont les voyans, *videntes*, ces divines Écritures sont placées

(1) *Malach.* II. 7.
(2) Ignat. *Ep. ad Philad. n.* 5.
(3) *Append.* Aug. *serm.* 300. *n.* 2.

ouvertes sur un trône, au milieu de l'assemblée (1), et chacun en entrant les salue comme le très-saint Sacrement.

« Ce même respect paraît encore à la sainte messe, lorsque le sous-diacre porte à baiser au prêtre le saint Évangile; car quoiqu'il passe devant le très-saint Sacrement et devant Jésus-Christ exposé sur l'autel, il ne fait point de génuflexion, non plus que s'il portait cet adorable Sauveur entre ses mains (2).

« Et parce que l'on confie au prêtre ces saintes Écritures et ces divins Testamens de Dieu, non seulement pour les méditer et pour les révérer en son particulier, mais aussi pour les faire respecter aux fidèles, et pour leur manifester les volontés de Dieu en leur faisant entendre sa parole. » Après avoir dit le but que se propose l'Église en faisant lire publiquement dans sa liturgie les saintes Écritures par un jeune lévite chargé officiellement de cet emploi, il ajoute : « C'est une fonction que Notre-Seigneur lui-même a faite autrefois dans la synagogue, en ouvrant l'Écriture sainte (3), et en la lisant, comme pour faire essai de la commission et de la légation qu'il avait reçue de son Père, qui était de faire entendre ses volontés par sa parole et ses prédications (4).

(1) Chrys. *Hom. de Pentec.* — Lucius episc. *in Conc. Carthag. apud Cyprianum. pag.* 334. — *Act. Conc. Chalced.* act. 1. — Baron. *an.* 325. *n.* 60.

(2) Gavant. *Comment. in Rubr. Missal. part.* II. *tit.* 6. *litt. p.*

(3) Ambr. *in Luc. l.* IV. *n.* 45. — Magist. Sent. *l.* IV, *dist.* XXIV *de Lectorib.*

(4) Tertull. *Advers. Prax. cap.* XXIV.

« JÉSUS-CHRIST, poursuit M. Olier, est l'Ange du grand conseil (1); c'est l'ambassadeur du Père éternel, qui fait connaître aux hommes ses volontés; et les prêtres entrent dans cette dignité et en continuent les fonctions par la prédication (2). *Pro Christo legatione fungimur, tanquàm Christo exhortante per nos* (3). Et parce que l'on ne peut ni entendre ni savoir la volonté d'une personne, si ce n'est de vive voix, ou par lettre et commission écrite, le prêtre, avant que d'entrer dans le sacerdoce, doit faire un long apprentissage de la sainte Écriture (4), pour savoir la volonté de DIEU et pour apprendre la doctrine. C'est donc là une obligation du Lecteur (5), de se rendre capable de l'enseigner pour en instruire ensuite toute l'Église.

« Il faut ouvrir le testament qui est scellé avant que d'apprendre la volonté du testateur (6). Ainsi, avant que de pouvoir parler des volontés de DIEU, et les faire connaître aux peuples, il faut avoir ouvert l'Écriture sainte, livre mystérieux scellé de sept sceaux que l'Agneau seul peut rompre, et dont lui seul peut nous donner l'intelligence (7). Lui seul connaît toutes les volontés de DIEU son Père, qui lui a parlé de vive voix, et lui seul aussi peut nous en instruire.

« C'est pourquoi il faut le prier avec instance de

(1) Hilar. *De Trinitat. l.* IV. *n.* 26.
(2) Hugo à S. Vict. *De Sacram. l.* II. *part.* III. *c.* II.
(3) 2 *Cor.* V. 20.
(4) Greg. *l.* IV. *ep.* 31.
(5) Hieron. *ad Heliod. de Nepotian. ep.* 35.
(6) Aug. *in Ps.* XXI, *enarr.* 2, *n.* 30.
(7) *Expos. in cap.* V *Apoc. in App.* S. Ambr. — Rupert et alii.

nous révéler ses divines Écritures, et de nous découvrir les secrètes et très-adorables volontés de son Père qui y sont contenues (1), afin que nous puissions les faire connaître aux fidèles et en imprimer l'amour dans tous les cœurs.

« Notre-Seigneur commença lui-même à les expliquer à ses apôtres durant sa vie (2), et il leur en développa plus ouvertement les mystères aussitôt après sa résurrection, lorsque, comme dit saint Luc (3), il leur expliquait les Écritures; mais maintenant il veut dans l'Église en découvrir les secrets à tout le monde, par le moyen de ses saints ministres, qu'il daigne, pour cet effet, remplir de son Esprit et éclairer de ses lumières, sans lesquelles personne ne pourrait en avoir l'intelligence. »

Après avoir dit que pour recevoir les lumières de Dieu, le Lecteur doit se dépouiller des siennes propres, M. Olier continue ainsi : « On aura soin de les exercer très-particulièrement à la lecture, au respect et à l'amour de l'Écriture sainte, parce que c'est le grand moyen pour en avoir l'intelligence...

« C'est l'Écriture sainte qui est la grande règle de notre religion : règle qui n'a point été donnée par un ange, ou composée par un homme, mais par le Saint-Esprit; règle sous l'écorce de laquelle Jésus-Christ nous parle et nous apprend ce que nous devons faire (4), non seulement pour nous sanctifier,

(1) Ephrem. *De Patient. et consum. sæculi.*
(2) *Luc.* IV, 16. *Matth.* XXI, 42. *Joan.* VII, 38.
(3) *Luc.* XXIV, 27, 32, 45.
(4) *Append.* August. *tom.* VI. *De salutar. docum. c.* IX.

mais encore pour sanctifier tous les fidèles selon leur état et leur condition.

« Il faut donc nous porter avec amour à cette lecture, gémissant devant Dieu de voir le peu d'état qu'on en fait, et le peu d'attention que l'on y porte. C'est un désordre qui n'est que trop ordinaire. On passera volontiers la plus grande partie de son temps à l'étude de l'histoire profane. On aura une passion extrême pour les poètes et pour les grands orateurs; on donnera tout son loisir à la lecture des livres curieux et tout-à-fait inutiles (1); mais pour la lecture de l'Écriture sainte, elle est tellement négligée, que dans le clergé même, la plupart de ses membres ne s'en occupent pas. Quel sujet de confusion pour des ecclésiastiques à qui elle est confiée!

« Il faut que le Lecteur tâche, autant qu'il est en lui, de relever autant qu'il pourra le clergé de cet opprobre. Et pour cela il doit commencer par témoigner tout l'amour et toute l'estime possible de ce saint livre, que les saints ont appelé le Livre des prêtres (2), pour nous faire connaître que ce doit être là notre principale étude. Il faut donc que le Lecteur le lise souvent et affectueusement, et que, suivant le conseil de saint Jérôme (3), il l'ait, s'il se peut, toujours entre les mains, pour le méditer à toute heure, pour en goûter les vérités, pour en digérer les maximes, pour en ruminer toutes les parties : en un mot,

(1) Hier. *ad Damas. pap. ep.* 3 *inter crit.* — Aug. *De ver. relig. cap.* LI. *n.* 100.

(2) Ambr. *l.* III. *De fide. c.* XV, *n.* 128. — *Conc. Colon. an.* 1536, *p.* I; *De munere episc. c.* XX.

(3) Hier. *ad Nepot. ep.* XXXIV.

pour s'en remplir lui-même, afin de pouvoir ensuite en mieux nourrir les fidèles.

« *Comede volumen istud,* dit Dieu à son prophète : *Mange ce livre* (1). Et aussitôt ce prophète ouvrit la bouche, et mangea ce volume qu'il trouva doux comme du miel. C'est ce qui fut dit aussi à saint Jean par un ange, qui, lui montrant un livre ouvert : *Accipe librum,* lui dit-il (2), *et devora illum ; et faciet amaricari ventrem tuum, sed in ore tuo erit dulce tanquàm mel.* Et c'est ce que doivent faire les ecclésiastiques, à qui l'évêque, figuré par l'ange, présente le livre des saintes Écritures. Car ce livre paraît amer à la nature, que nous pourrions avec raison assimiler au ventre et à cette chair mortelle ; mais, d'autre part, il est doux, à cause de la joie, du repos et des consolations véritables que l'on y trouve, et que Jésus-Christ y fait goûter à ceux qui s'en repaissent ; il est amer aux sens, mais il est doux au cœur, et conforte le nouvel homme ; en sorte qu'en mortifiant la chair et la vie du péché en nous, il fortifie l'esprit intérieur et la sagesse de Dieu dans notre cœur (3).

« C'est ce livre qu'il faut que les Lecteurs dévorent, comme fit saint Jean, qui dit de lui-même : *Et accepi librum de manu angeli, et devoravi illum* (4) ; ce qui marque l'ardeur avec laquelle ils doivent lire l'Écriture sainte, l'amour avec lequel il faut qu'ils en goûtent toutes les maximes, le zèle qui leur en doit faire

(1) *Ezech.* III. — Gregor. *Homil.* x *in Ezech. n.* 3.
(2) *Apoc.* x, 9.
(3) Bereng. *in Apoc. c.* x, 9. — *Append. op.* Ambr. *tom.* II
(4) *Apoc.* x, 10.

embrasser absolument toutes les pratiques (1), sans s'arrêter à la prudence de la chair, sans écouter aucun respect humain, sans avoir égard à ce qu'il peut en coûter au vieil homme, ne cherchant en tout que la gloire de DIEU et les moyens de le faire connaître, aimer et servir dans son Église. »

Mais M. Olier, comme on le voit, ne s'est pas borné, dans ces passages, à faire sentir la nécessité de se livrer à une lecture assidue de l'Écriture sainte, il a expliqué de plus les dispositions qu'il fallait apporter à cette lecture, l'esprit dont on devait être animé en la faisant, les moyens qui pouvaient la rendre profitable, et enfin l'usage qu'on devait en faire pour procurer l'édification des fidèles, la gloire de DIEU et le bien de sa religion. En composant notre Introduction, nous nous sommes efforcé nous-même de ne jamais perdre de vue aucun de ces motifs, nous avons même mis tous nos soins à ce que notre ouvrage tout entier n'en fût qu'un simple développement, comme il sera facile de le voir par l'exposé que nous allons bientôt en faire.

Quand on ne veut pas se borner à faire de nos Écritures une étude superficielle et très-imparfaite, il ne suffit pas de lire le texte original, ou quelque version qui le représente avec plus ou moins de fidélité ; mais il faut encore chercher à pénétrer le vrai sens de ces divins livres, de manière à bien les comprendre, soit dans leur ensemble, soit dans chacune de leurs parties. Or, le seul et unique moyen d'at-

(1) Ambr. *De Caïn et Abel, l.* II, *c.* VI, *n.* 22.

teindre à ce but, c'est, sans contredit, la connaissance d'un certain nombre de questions préliminaires qui, embrassant d'un coup d'œil général tout ce qui s'y rattache, nous servent comme de clef pour nous introduire dans cet auguste sanctuaire. C'est ce qu'ont parfaitement compris les anciens pères de l'Église, qui ont composé divers ouvrages sur ce sujet. Eusèbe, par exemple, s'est appliqué avec le plus grand soin à recueillir, particulièrement dans son Histoire Ecclésiastique, ce que les anciens docteurs avaient écrit sur les livres saints et sur leurs auteurs. Les savantes préfaces et les lettres si intéressantes de saint Jérôme sur l'Écriture ne sont autre chose que des dissertations historiques et critiques sur les livres de la Bible, et le Traité de la Doctrine chrétienne de saint Augustin a été composé par ce père uniquement pour servir d'introduction à l'Écriture sainte. Dans les siècles suivans, ces sortes d'ouvrages se sont multipliés. On peut citer entre autres le Traité des Formules spirituelles de saint Eucher, l'Introduction à l'Écriture sainte d'Adrien, l'Introduction aux Lettres divines de Cassiodore, le Traité des parties de la loi divine, par Junilius, les Prolégomènes d'Isidore de Séville, la Stichométrie ou Énumération des livres sacrés, par Nicéphore, le Traité des Allégories de Raban-Maur.

Pendant le règne de la théologie scholastique, ce genre de travaux a été un peu négligé ; mais dès que l'étude de l'Écriture sainte a eu repris le dessus, on a vu paraître un grand nombre d'ouvrages plus ou

moins remarquables, mais tous d'une grande utilité. La Bibliothèque de Sixte de Sienne est un des premiers ; nous ne saurions trop relever le mérite de cet ouvrage, dont l'apparition d'ailleurs a excité l'émulation la plus heureuse. Depuis lors, en effet, ceux qui faisaient de l'Écriture leur étude particulière, catholiques et protestans, tous se sont mis à l'œuvre avec un zèle et une ardeur incroyables, et ont publié à l'envi une foule d'ouvrages, sous les titres de *Clef*, d'*Introduction*, d'*Apparat*, de *Prolégomènes*, de *Prologues*, *Disquisitions*, *Exercitations*, *Critique*, etc., sur l'Écriture sainte. Les catholiques qui se sont le plus distingués par leurs travaux en ce genre sont : Arias Montanus, le père Salmeron, Sérarius, Bonfrère, André Masius, Jean Despieres, le père Morin, Siméon de Muis, Richard Simon, Frassen, le père Lami, Huet, D. Calmet, Ellies Dupin, le père Fabricy, de Rossi, Jahn, etc. Les protestans qui se sont fait également le plus remarquer sont : Matthias Francowitz, plus connu sous le nom de Flaccus Illyricus, Sixtinus Amama, Wittaker, Schickard, Hottinger, Leclerc, Walton, Semler, Carpzovius, Eichhorn, J. D. Michaëlis, Bertholdt, De Wette, Lardner, Pareau, Olshausen, Horn, Hengstenberg, Hævernick, etc. Il y en a un très-grand nombre d'autres, tant catholiques que protestans, qui se sont attachés à quelques points particuliers de critique concernant les livres saints ; nous nous bornons à nommer les deux Buxtorf, Cappel, Usserius, Scaliger, Vossius, Witsius, Adricomius, Bochart, Sam-

son, Sigonius, Cunœus, Menochius, le père Petau, Rosenmüller; nous en ferons connaître plusieurs autres dans le courant de cet ouvrage, au fur et à mesure que l'occasion s'en présentera. Mais nous devons au lecteur quelques explications tant sur le plan général de notre Indroduction que sur chacune de ses parties.

La plupart des questions que l'on traite ordinairement dans une Introduction aux livres saints, comme sont, par exemple, l'inspiration, la canonicité, les textes, les versions, etc., pouvant être envisagées sous un double rapport, en tant qu'elles s'appliquent à ces oracles sacrés considérés sous un point de vue général, ou qu'elles se rapportent à chacun d'eux en particulier, il nous a paru tout naturel de diviser notre ouvrage en deux parties principales, c'est-à-dire en Introduction générale et en Introduction particulière, que nous avons renfermées en cinq volumes distribués dans l'ordre suivant.

Le premier volume, qui comprend une Introduction générale aux livres tant de l'Ancien que du Nouveau-Testament, traite de la nature, de l'excellence, de l'inspiration et de la canonicité des livres saints; il traite encore des textes originaux, des principales versions et des Bibles polyglottes; puis des différens sens de l'Écriture, des différentes manières de l'interpréter, et des règles à suivre pour l'interpréter légitimement. Viennent ensuite, sous la forme d'Appendices, deux autres questions très-importantes et qui ne sont que le développement de la précé-

dente : nous voulons parler des élémens de critique et d'herméneutique sacrées. Enfin un exposé succinct des faux principes d'exégèse adoptés par les rationalistes, et une réfutation de leurs pernicieuses doctrines, terminent ce premier volume. Nous n'ignorons pas que pour traiter cette dernière question avec toute l'étendue qu'elle semble comporter, un volume entier nous aurait suffi à peine ; mais nous croyons cependant que si on joint ce que nous en avons dit en cet endroit aux autres réfutations que nous avons faites, dans le courant de notre ouvrage, des différentes parties de ce système d'interprétation, on trouvera qu'il ne manque pas grand'chose à nos preuves pour être complètes. Le second volume, qui est un complément nécessaire au premier, renferme une *Archéologie biblique,* c'est-à-dire un traité de toutes les antiquités du peuple juif. Il est incontestable que, sans la connaissance des différens objets qui forment ce qu'on appelle les antiquités de la Bible, ce livre divin ne paraît aux yeux du lecteur que comme à travers des brouillards qui sont tantôt plus et tantôt moins épais, mais qui ne se dissipent jamais sans laisser après eux quelque chose de sombre et d'obscur. Le troisième volume, qui forme le commencement de la deuxième partie de cet ouvrage, contient une Introduction particulière au Pentateuque et aux autres livres historiques de l'Ancien-Testament. Dans ce volume, comme dans les suivans, sont traitées les questions principales que l'on peut examiner par rapport à un livre sacré, comme son objet, son authen-

ticité, son inspiration, son auteur, sa canonicité, son élocution, les commentateurs qui l'ont interprété, etc. Le quatrième contient une Introduction particulière aux grands et aux petits Prophètes, et aux livres sapientiaux. Le cinquième enfin, une Introduction particulière à chacun des livres du Nouveau-Testament.

Les différens secours qui sont indispensables pour tout ouvrage de la nature de celui que nous publions ne nous ont pas manqué. Nous souhaitons seulement que le Dieu Très-Haut, *de qui descend toute grâce excellente et tout don parfait* (1), ne nous ait point privé des lumières nécessaires pour en bien profiter. Depuis près de vingt ans, toutes nos études, tous nos travaux ont été dirigés vers un but unique, l'intelligence de nos livres saints, pour chercher à les venger des attaques violentes et sans nombre qui leur sont livrées plus particulièrement depuis un demi-siècle. Or, pour atteindre à ce but, il fallait commencer par acquérir la connaissance des langues du texte sacré, et surtout celle des principes d'une saine théologie. Nous avons été assez heureux pour trouver au séminaire de Saint-Sulpice les maîtres les plus capables de nous diriger dans cette double voie. Dix-sept ans d'un commerce habituel avec ces hommes non moins modestes que savans, et l'enseignement de la langue hébraïque, qu'ils nous ont confié pendant douze années, nous ont permis de nous familiariser avec leurs doctrines aussi pures en théologie qu'en Écriture sainte. Indépendamment de ces avantages,

(1) *Jacob.* I, 17.

nous avons reçu tous les conseils dont nous avions besoin pour chacune des parties de notre Introduction. Le savant professeur d'Écriture sainte en particulier, qui n'est étranger à aucun des ouvrages importans qui se publient en Europe sur la Bible, nous les a toujours communiqués sans réserve ; sa bienveillance en notre faveur a été plus loin encore, puisqu'à cette communication, déjà si utile et si précieuse pour nous, il a ajouté celle de ses propres travaux sur l'Écriture sainte. Puissions-nous avoir toujours saisi son esprit, exprimé fidèlement sa pensée ! car, s'il en était ainsi, notre ouvrage, à l'abri de tout reproche, atteindrait certainement au degré d'utilité que nous souhaitions lui donner.

La connaissance de plusieurs autres langues orientales formant une partie essentielle de la science biblique, nous nous y sommes livré avec toute l'ardeur et toute l'assiduité qu'exigeait le but que nous nous étions proposé en les étudiant. Et ici encore nous sommes heureux de pouvoir nous vanter d'avoir eu pour maîtres et pour guides les deux hommes les plus habiles dans ces langues, feu M. de Sacy et M. Étienne Quatremère ; et si nous devons au premier le peu de connaissances que nous avons acquises dans les langues arabe et persane, nous ne sommes pas moins redevable à ce dernier pour les renseignemens précieux qu'il nous a donnés par rapport au syriaque et au copte. Nous devons encore à M. Quatremère la communication généreuse de plusieurs ouvrages très-rares, du moins en France, et qui nous ont été d'un

grand secours. Mais ce qui lui a mérité surtout de notre part la plus vive reconnaissance, c'est une multitude d'observations importantes qui ne pouvaient être faites que par un savant aussi versé que lui dans la connaissance de tout ce qui regarde l'Orient, et par un érudit qui au goût le plus pur joint la critique la plus sage et la mieux éclairée. Enfin, l'étude que nous avons faite des principales langues vivantes nous a fourni le moyen de ne laisser passer inaperçue aucune des publications importantes qui se font en Europe et particulièrement en Allemagne, sur tout ce qui concerne directement ou indirectement nos livres saints.

Mais, qu'on le remarque bien, tout en faisant un grand usage des travaux les plus vantés des exégètes allemands, nous sommes bien loin d'avoir adopté leur manière d'envisager la Bible. L'esprit qui a dirigé notre travail est même entièrement opposé à celui qui a généralement prévalu parmi les critiques modernes. Une étude sérieuse de leurs ouvrages et une comparaison réfléchie de leurs divers systèmes nous ont prouvé jusqu'à l'évidence qu'on ne peut que tomber dans de monstrueux écarts, quand, dans l'interprétation des Écritures, on ne veut suivre d'autre guide que son sens particulier. Qui pourrait en effet suffire à compter leurs variations? Semblables à un pilote qui naviguerait sur une mer difficile sans gouvernail et sans boussole, ils flottent au hasard et *se laissent emporter à tout vent de doctrine.* Jamais il n'a été mieux prouvé que la raison sans la foi se détruit elle-même. Et pour ne pas qu'on soit tenté de

nous taxer d'exagération, nous renvoyons au témoignage même de deux protestans qui ont recueilli les maximes fondamentales de l'exégèse moderne, nous voulons dire le baron de Starck, ancien ministre protestant et premier prédicateur de la cour de Hesse-Darmstadt, et M. Rose, ecclésiastique anglican (1). Il est vrai qu'à côté de l'école rationaliste s'est élevée une école de supernaturalistes qui a combattu de toutes ses forces les nouvelles doctrines; mais, il faut l'avouer, si cette dernière a pu gagner quelques victoires partielles, elle n'a point obtenu un triomphe complet; disons même qu'elle ne l'obtiendra jamais, tant qu'elle conservera le principe originairement établi par Luther, que l'*homme spirituel* seul, ou bien le sens intérieur de chaque individu, peut décider de la vérité ou de la fausseté d'une doctrine; car ce principe étant une fois admis, tout rationaliste sera en droit de répliquer aux protestans supernaturalistes que son sens intérieur lui a démontré que son système d'interprétation biblique était le seul véritable, et que l'ancienne exégèse n'était fondée que sur les principes les plus erronés. En vain lui objectera-t-on qu'il doit entendre et expliquer l'Écriture d'après l'analogie de la doctrine et de la profession de foi adoptées par le protestantisme, il répondra toujours et avec raison contre ses adversaires, qu'une

(1) Voyez le *Banquet de Théodule* du baron de Starck, traduit en français, et l'ouvrage qu'a publié M. Rose en 1829, sous le titre de *The state of protestantism in Germany described.* On trouve une analyse assez développée de ce dernier dans le journal ecclésiastique l'*Ami de la Religion*, Paris, 8 *et* 26 *octobre* 1833, *n.* 2164, 2172.

pareille obligation est au contraire en opposition la plus formelle avec l'esprit de liberté du protestantisme, qui ne saurait souffrir qu'on secouât une autorité pour s'en imposer une autre. En effet, l'interprète catholique a seul le droit de reprocher aux rationalistes et à tous les protestans en général d'avoir substitué à l'infaillibilité de la tradition et de l'Église l'infaillibilité de leur jugement privé. Ainsi, pour en revenir à l'esprit dans lequel nous avons composé notre Introduction, l'autorité de la tradition et celle de l'*Église, colonne inébranlable de la vérité* (1), a été notre seul guide dans les choses qui touchent à la foi; et dans celles qui sont de pure opinion, le sentiment généralement reçu parmi les interprètes les plus sages et les plus éclairés nous a paru préférable à celui de ces esprits téméraires et audacieux, qui, dans les efforts de leur imagination, ne reconnaissent ni bornes ni limites. Il est vrai que cette méthode est traitée par les rationalistes d'empirisme aveugle et superstitieux, qui empêchera toujours la science biblique de faire le moindre progrès; mais nous aimons mieux nous soumettre au joug d'une autorité qui, indépendamment de tant d'autres titres augustes, peut produire en sa faveur le témoignage unanime de tous les siècles, que de subir celui d'un système qui varie au gré de ses partisans. D'ailleurs ce reproche porte sur un faux supposé. Jamais il n'a été défendu à un interprète catholique de chercher, par tous les moyens que la critique met en son pou-

(1) 1 *Timoth.* III, 15.

voir, à éclaircir les endroits obscurs et difficiles de nos livres saints; seulement il tient pour fidèles et véritables les interprétations qui ont toujours été données dans l'Église d'après une tradition constante et unanime. Après tout, les rationalistes ne sont pas exempts, comme on pourrait le croire, de cet empirisme qu'ils nous reprochent; ils ont au contraire leurs préjugés dogmatiques, dont il leur faut aveuglément subir l'autorité: c'est ainsi, par exemple, qu'ils sont obligés de rejeter, avant toute discussion, les mystères, les miracles, l'existence et même la possibilité d'une révélation divine; car il suffit d'admettre un seul de ces points, qui forment cependant la base fondamentale de toute religion, pour détruire le rationalisme de fond en comble; ce qui est dire en d'autres termes que le rationalisme est incompatible avec une religion révélée. Or, dans cet état de choses, l'autorité de la tradition et de l'Église n'est-elle pas un joug plus doux et plus léger que le rationalisme lui-même?

Nous avons pu, dans certaines difficultés, hasarder des solutions qui, aux yeux de plus d'un lecteur, paraîtront peut-être un peu hardies; mais pour ne pas qu'on se méprenne sur nos véritables intentions à cet égard, nous avouerons que, dans ce cas, nous n'avons point prétendu manifester notre propre sentiment; nous avons voulu seulement ôter par ce moyen toute réplique à certains esprits qui, dans les questions où l'autorité et la raison semblent se disputer le plus ou moins d'influence, se déclarent ordinairement pour cette dernière. Car nous sommes

très-persuadé que dans les difficultés particulières de quelques passages d'un livre divinement inspiré comme est la Bible, une disposition sincère à professer l'ensemble de la foi est bien plus propre à nous rapprocher de la vérité que nous cherchons, que tous les efforts imaginables dont le but est de tout ramener à nos idées particulières.

Quoique, par sa nature même, une Introduction à l'Ancien et au Nouveau-Testament puisse être d'une grande utilité pour toutes les personnes qui veulent acquérir une connaissance assez approfondie de ces divins livres, nous avons destiné la nôtre surtout aux ecclésiastiques, et plus particulièrement encore aux jeunes théologiens, qui trouveront dans ce cours d'Écriture sainte toutes les questions réunies et distribuées de manière à leur fournir à eux-mêmes la leçon qu'ils doivent préparer pour chaque classe, et à leurs professeurs, la matière de leurs explications et de leurs développemens. C'est dans cette intention surtout que nous avons suivi, autant qu'il nous a été possible, la forme et la méthode adoptées dans les ouvrages classiques de théologie, la méthode scholastique étant, à notre avis, incomparablement préférable à toute autre pour faciliter à l'esprit l'intelligence des matières, et pour aider puissamment la mémoire à les retenir sans effort. Ayant eu plusieurs occasions de nous convaincre par nous-même que la plupart des prêtres, qui dans les conférences ecclésiastiques ont à traiter des questions d'Écriture sainte, ne le font pas avec tout le succès désirable, soit parce qu'ils igno-

rent les sources où ils pourraient puiser ce qu'ils ont à dire, soit faute de connaissances nécessaires pour les bien apprécier, nous avons désiré qu'ils trouvassent eux aussi dans notre ouvrage les secours qui leur manquent sous ce double rapport.

Disons en terminant que si, malgré tous les secours et toutes les lumières qui nous ont été fournis pour la composition de notre Introduction, il nous était échappé quelque expression ou quelque interprétation opposée à la vérité catholique, nous serons le premier à la condamner dès qu'on nous l'aura signalée. Nous appelons même de tous nos vœux les observations des personnes qui, ayant fait une étude particulière des matières bibliques, pourront apercevoir dans notre travail des fautes qui ne nous ont pas frappé nous-même, et que nous aurions à cœur de faire disparaître dans une seconde édition.

AVIS.

Le lecteur remarquera sans doute que dans les citations nous n'avons pas toujours indiqué la page des auteurs que nous citons ; c'est dans son intérêt même que nous en avons usé ainsi. Les différentes éditions de certains ouvrages ne portant point la même pagination, nous avons cru lui épargner de longues recherches, en lui indiquant plutôt le livre, le chapitre, le paragraphe, etc.

CORRECTIONS.

Pag. 12, lign. 6 et suiv., la phrase : *Ces livres en effet*, etc., a été substituée, par erreur typographique, à la suivante, qui est celle de notre manuscrit, et qui seule rend notre raisonnement concluant : *Ces livres en effet ont été dès leur origine un monument, puisque dès leur origine ils ont été un livre public que tout le monde devait lire et méditer.*

Pag. 68, note (2), au lieu de *page* 2, lisez *page* 22.

INTRODUCTION

HISTORIQUE ET CRITIQUE

AUX LIVRES

DE L'ANCIEN ET DU NOUVEAU TESTAMENT.

PREMIÈRE PARTIE.

INTRODUCTION GÉNÉRALE.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA NATURE DE L'ÉCRITURE SAINTE.

1. On peut considérer la parole de DIEU comme donnée de vive voix et transmise ainsi de bouche en bouche, ou comme écrite par l'ordre de DIEU même, et sous l'inspiration de son esprit divin. Dans le premier cas, on la nomme *la Tradition*, et dans le second, *l'Écriture sainte.* Mais les différens points de vue sous lesquels on a considéré les livres qui forment le recueil dont se compose l'Écriture sainte ont donné lieu à des dénominations et à des divisions qui toutes nous en font connaître plus ou moins explicitement la nature.

2. Les noms de l'Écriture sainte qui se trouvent le plus ordinairement dans les écrivains sacrés, les pères de l'Église et les auteurs ecclésiastiques, sont (1) : *les Livres*

(1) Nous ne citons que les principaux, nous bornant pour les autres à renvoyer au *Magnum theatrum vitæ humanæ*; *art.* BIBLIA. *Édit. de Laurent Beyerlinck.*

sacrés; les Livres saints; l'Écriture ou *les Écritures* par excellence (1); *les Lettres sacrées* (2); *les Écritures saintes* (3); *la Loi* (4); *la Bibliothèque sainte* (5); *Instrument*, ou acte authentique, contenant des ordonnances, des traités, des conventions solennelles, etc. (6); *Pandecte*, c'est-à-dire, recueil de tous les livres écrits sur un même sujet (7); *la sainte Bible*, ou simplement *la Bible*, mot tiré du grec Βιβλία, que l'on a écrit en latin *Biblia*, et qui signifie *livres* (8); et enfin *l'Ancien et le Nouveau*

(1) *Matt.* XXI, 42. XXII, 29. *Joan.* V, 39. *Act.* VIII, 32. *Rom.* IV, 3. Les Juifs emploient l'hébreu *Mikra*, que l'on trouve dans Néhémie, VIII, 8, quoique restreint dans cet endroit aux seuls livres de Moïse. Ce mot, par son étymologie, signifie *lecture*, *ce que l'on lit*, de même qu'*Alcoran* chez les musulmans; mais l'usage y a attaché la signification d'*écriture*, ἡ γραφὴ; et c'est aussi le sens que lui donnent fréquemment les rabbins. Voy. Talm. traités *Nedarim*, c. IV, et *Pirkê Avôth*, c. V.

(2) *Timoth.* III, 15.

(3) *Rom.* I, 2.

(4) *Joan.* X, 34. 1 *Cor.* XIV, 21.

(5) Hier. *de Script. Eccl. passim.* Isid. *Etym. l.* IV, *c.* III.

(6) Tert. *Lib. de Pudicitiâ*, *c.* X. *Contr. Marc. l.* IV. *c.* III. *Lib. de Coronâ militis*, *c.* III, etc. Hier. *in Jes.* *c.* XVI; *in Ezech.* *c.* XVI, etc. Aug. *de Civ. Dei*, *l.* XX, *c.* IV.

(7) Cassiod. *Inst. div. Script. c.* IV. Alcuin, dans des vers mis en tête d'une Bible, remarque que le nom de *bibliothèque* était très-commun de son temps, mais il préfère celui de *pandecte*, comme étant le véritable.

Nomine Pandectem proprio vocitare memento,
Hoc corpus sacrum, lector, in ore tuo,
Quod nunc à multis constat Bibliotheca dicta
Nomine non proprio, ut lingua Pelasga docet.

(8) Chrysost. *Hom.* IX *in Epist. ad Coloss.* et *Hom.* X *in Genes.* Ce père et saint Epiphane, *Hæres.* 29, disent que les Juifs de leur temps appelaient l'Écriture Βιβλία.

Testament (1). Nous concevons aisément qu'on ait donné à ces livres de semblables qualifications ; celles surtout de *saints* et de *sacrés* leur conviennent d'une manière plus particulière, puisqu'ils contiennent la parole de DIEU écrite par des hommes divinement inspirés, qu'ils traitent de la religion, chose la plus sainte et la plus sacrée, qu'ils sont une source de vérité, et qu'ils contribuent puissamment à nous sanctifier, en nous offrant les règles de conduite les plus sages et les plus parfaites (2). Quant à celle de *Testament*, donnée aux livres de l'ancienne loi, elle demande quelques explications. Saint Jérôme expliquant ces mots de Jérémie : *Feriam domui Judæ fœdus novum, non secundùm pactum quod pepigi cum patribus vestris, etc*, se justifie de s'être servi du terme de *pactum* au lieu de *Testamentum*, en alléguant qu'il n'a fait en cela que traduire fidèlement l'hébreu : *Quod autem pactum pro Testamento ponimus, hebraicæ veritatis est : licet Testamentum rectè pactum appelletur : quia voluntas in eo atque testatio eorum qui pactum ineunt, continetur* (3). Le même père dit ailleurs que partout où la version grecque porte Testament, il faut l'entendre, d'après le texte original, d'un pacte ou d'une alliance : *Notandum quod ubicumque in græco testamentum legimus, ibi in hebræo sermone sit fœdus, sive pactum, id est*, BERITH (4). Aquila, Symmaque et Théodotion, ont traduit l'hébreu *berith* par συνθήκη, qui signifie proprement *alliance:* aussi saint Jérôme n'a pas manqué d'invoquer leur autorité, lorsqu'il a voulu excuser saint

(1) *Matt.* XXVI, 28. 2 *Cor.* III, 14, etc.

(2) *Joan.* XVII, 17. *Conc. Trid. Sess.* IV.

(3) Hier. *in Jerem. cap.* XXXI.

(4) Hier. *Libr Quæst. hebraic. in Gen. cap.* XVII.

Paul d'avoir employé le mot Testament au lieu d'alliance : *Et cæteri interpretes ex hebræo pactum reddiderunt, hoc est Aquila, Symmachus, Theodotion* (1). Ce sentiment de saint Jérôme, quoiqu'il soit devenu très-commun parmi les interprètes et les critiques, ne paraît pas suffisamment fondé, car au chapitre IX de son épître aux Hébreux, saint Paul suppose évidemment que le mot Διαθήκη, même appliqué à la loi ancienne, signifie un Testament, ou si l'on veut une alliance, mais une alliance de même nature que le Testament, c'est-à-dire, qui n'a d'effet qu'après la mort de celui qui en est l'auteur; supposition qui, certes, n'a rien que de vrai, puisque les promesses faites par la loi ancienne, sous l'emblème des figures, n'ont pu être exécutées que par la mort du DIEU qui avait donné cette loi; et que les victimes qui figuraient le fils de DIEU ont été immolées pour annoncer qu'il mourrait lui-même afin d'accomplir la vérité de ces ombres et de ces figures. Saint Ambroise n'est pas moins explicite quand il dit : *Nam et Moyses accepto sanguine vituli in paterâ, adspersit filios Israel, dicens :* Hoc est Testamentum quod disposuit DEUS ad vos. *Hoc figura fuit Testamenti, quod Dominus novum appellavit per prophetas; ut illud vetus sit quod Moyses tradidit. Testamentum ergo sanguine constitutum est; quia beneficii divini sanguis testis est* (2); et quand, expliquant ailleurs ces paroles du Deutéronome : *et restituet* (Dominus) *Testamentum tuum quod juravit patribus vestris,* etc., il ajoute : *Testamentum dicitur, quoniam san-*

(1) Hier. *in Gal. cap.* IV *super id : Hoc autem dico, testamentum confirmatum à Deo.*

(2) Ambr. *in* 1 *Cor. cap.* XI *super id : Mortem Domini annuntiabitis.*

guine dedicatum est, Vetus in typo, Novum in veritate (1).

3. Cette dernière dénomination a donné lieu à la division générale de toute l'Écriture sainte en livres de l'*Ancien-Testament*, ou livres qui contiennent ce que DIEU a révélé aux anciens Hébreux, et en livres du *Nouveau-Testament*, ou livres qui renferment ce qu'il a découvert et enseigné plus tard par JÉSUS-CHRIST et les apôtres.

4. Les livres de l'Ancien et du Nouveau-Testament se divisent eux-mêmes en *proto-canoniques* et *deutéro-canoniques*. Les proto-canoniques de l'Ancien-Testament sont ceux que la Synagogue a admis dans son Canon ; les deutéro-canoniques sont ceux que l'Église catholique a ajoutés à ces premiers dans son Canon particulier. Les proto-canoniques du Nouveau-Testament sont les livres qui ont toujours passé dans toutes les églises pour être indubitablement canoniques ; et les deutéro-canoniques du Nouveau-Testament, tous ceux qui, ayant d'abord passé pour douteux, ont été ensuite reconnus comme faisant partie essentielle de l'Écriture sainte (Voyez le Chapitre IV).

5. Enfin on divise encore les livres saints en *légaux*, *historiques*, *sapientiaux* ou *moraux*, et *prophétiques*. Les livres *légaux* de l'Ancien-Testament sont les cinq livres de Moïse ; les *historiques*, Josué, les Juges, Ruth, les quatre des Rois, les deux des Paralipomènes, le premier d'Esdras et le second qui porte le nom de Néhémie, ceux de Job, de Tobie, d'Esther et les deux des Machabées. Les livres *sapientiaux* ou *moraux* sont les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, la

(1) Ambr. *de Cain et Abel, l.* I. *c.* VII. *n.* 28.

Sagesse, l'Ecclésiastique. Les livres *prophétiques* sont ceux d'Isaïe, de Jérémie, d'Ézéchiel, de Daniel et des douze petits prophètes.

Les livres *légaux* du Nouveau-Testament sont les quatre Évangiles, les *historiques*, les Actes des Apôtres; les *sapientiaux*, les Épîtres de saint Paul et celles des autres apôtres; l'Apocalypse se rattache aux livres *prophétiques* (1).

CHAPITRE DEUXIÈME.

DE L'EXCELLENCE DE L'ÉCRITURE SAINTE.

Nous nous bornons ici à un simple énoncé des titres et des droits qu'a incontestablement l'Écriture sainte à notre respect et à notre admiration, et qui lui assurent une supériorité bien marquée sur tous les autres livres. La force des preuves, que nous ne faisons presque qu'indiquer dans ce chapitre, ressortira davantage de ce que nous dirons dans l'Introduction particulière.

1. L'Écriture sainte est un monument que sa haute antiquité recommande à la vénération. « Les livres de l'Ancien-Testament, dit Bossuet, sont les livres les plus anciens qui soient au monde (2). » La vérité de cette as-

(1) Nous montrerons ailleurs, et surtout dans l'Introduction particulière, que ces dénominations ne sont pas rigoureusement exactes, et que quand on les donne à un livre en particulier, elles ne s'appliquent en réalité qu'à la partie principale, au sujet dominant de ce livre.

(2) *Disc. sur l'hist. univ., seconde partie. Tom.* XXXV, *chap.* XXVII. *pag.* 393, *édit. de Lebel.*

sertion par rapport au Pentateuque en particulier ne saurait être légitimement contestée que dans le cas où il existerait des monumens fidèles et sûrs d'une aussi haute antiquité en faveur des livres de tout autre peuple que le peuple hébreu. Or la chronologie et l'histoire, seuls témoins admissibles en cette matière, ou manquent absolument aux nations idolâtres, ou parlent en faveur du Pentateuque.

Personne n'ignore les tentatives sans nombre faites dans le siècle dernier pour reporter au-delà des temps mosaïques l'existence des *Kings*, livres sacrés des Chinois; celle du *Zend-Avesta*, code religieux des Perses, et celle des *Védas*, consacrés dans l'Inde. Or aucun monument chronologique ou historique, parmi ceux du moins que la critique avoue, n'a justifié cette prétention; nous ajouterons même qu'elle se trouve entièrement détruite par les nombreux témoignages des juges les plus compétens.

De Guignes dit que l'ancienne histoire chinoise n'est ni certaine ni authentique; qu'elle ne renferme aucune remarque de géographie ni de chronologie, et qu'elle est sans suite et sans liaison (1). Fréret avoue que la partie qui comprend l'histoire des temps antérieurs à la dynastie de Han (206 avant JÉSUS-CHRIST) n'a été ni écrite sur les mémoires contemporains, ni publiée après un examen authentique, et que c'est une histoire restituée après coup (2). Le P. Ko, missionnaire chinois, dit en donnant des preuves irrécusables de son assertion : « Il n'y a pas de lettrés à la Chine qui ne sachent qu'il

(1) *Mém. de l'Acad. des incriptions. Tom.* LXV, *in-12, pag.* 305.

(2) Voy. sa *Dissert. sur l'antiq. et la certitude de la chronologie chinoise.*

Il aurait de la démence à ne pas voir que notre chronologie ne remonte d'une manière *je ne dis pas certaine et indubitable*, *mais probable et satisfaisante*, que jusqu'à l'an 841 avant Jésus-Christ (1). » Le témoignage de ce missionnaire est d'un poids d'autant plus grand que sa qualité de Chinois le mettait en état de discuter au milieu des lettrés de sa patrie tout ce qui en concerne l'histoire. Joignons à ces preuves l'autorité d'un écrivain dont le jugement ne peut pas être suspect ici : « Szü-ma-zian, dit J. Klaproth, commença son histoire par l'année 2637 avant Jésus-Christ sous le titre de Sü-Ki, et il la continua jusqu'au commencement de la dynastie de Tschang. Quoiqu'il eût à sa disposition beaucoup de documens, l'histoire de la Chine antérieure au IX[e] siècle avant Jésus-Christ n'en demeure pas moins incomplète et incohérente ; car les sources où il puisa n'étaient pas toujours d'accord. Ce n'est même que cent ans plus tard que disparaissent les divergences de chronologie (2). » L'origine des Kings nous est par là même tout-à-fait inconnue ; quant à leur rédaction dans la forme actuelle, elle est enveloppée de ténèbres non moins épaisses. Ce qui ressort évidemment de tout ceci, c'est qu'on serait bien mal avisé, si on voulait encore les comparer au Pentateuque.

Nous nous étendrons peu sur le Zend-Avesta : en admettant qu'il fût l'œuvre de Zoroastre, son antiquité n'approcherait pas de celle du Pentateuque. Anquetil suppose que Zoroastre est né 589 ans avant Jésus-Christ (3). Selon Beausobre, ce législateur des Perses

(1) Voy. ses *Mémoires. Tom.* I. *pag.* 240.

(2) *Asia Polyglotta, p.* 12.

(3) *Zend-Avesta. Tom.* I. *sec. partie, pag.* 60.

était contemporain de Pythagore, qui mourut la troisième année de la LXXe olympiade, c'est-à-dire, l'an 495 avant JÉSUS-CHRIST (1). Thomas Hyde dit qu'il vivait sur la fin de la monarchie des Mèdes, sous le règne de Guschtâsp, que les Grecs ont traduit Ὑστάσπης, *Hystaspe*, et les Arabes *Wischtâsph;* et il le prouve par un grand nombre de passages extraits d'auteurs persans et arabes (2).

Quant aux Védas, il faudrait, pour établir solidement leur antiquité, qu'elle reposât également sur quelques monumens certains. Or, W. Jones ne laisse aucun espoir qu'on puisse jamais former un système d'histoire chez les Hindous, parce qu'un sujet si obscur par lui-même le devient encore davantage par les nuages de fictions dont l'ont entouré les Brahmanes, qui par orgueil ont voulu se donner à dessein une antiquité mensongère; de sorte qu'on doit se trouver heureux quand on peut s'appuyer sur de simples probabilités : *we must be satisfied with probable conjectures* (3). Wilson avoue que dans le système de géographie, de chronologie et d'histoire de ce peuple, il n'y a qu'une absurdité monstrueuse : *Indeed their systems of geography, chronology and history are all equally monstruous and absurd* (4). Bentley

(1) *Hist. des Manich. Tom.* I. *pag.* 31.

(2) *Veter. Persarum*, etc. *religionis historia præf. pag.* 1, et *cap.* XXIII, XXIV. Or, voici comment Hyde désigne ce roi : « Is, tacitâ prosapiâ paternâ, vocatur *Hystaspes, Darii pater*, vel, vice versâ, *Darius, Hystaspis filius*. Sed sive vocetur *Darius*, sive *Hystaspes*, apud omnes convenit, quòd fuit *Xerxis* pater... Iste rex in omnibus Persarum et Arabum libris vocatur *Guschtâsp, filius* τοῦ *Lohrâsp* » (*cap.* XXIII, *pag.* 303, *édit. secund.*).

(3) *Asiatic researches. Tom.* II, *pag.* 145.

(4) *Ibid. Tom.* V, *pag.* 241-296.

démontre avec une précision astronomique et avec une connaissance parfaite de la littérature indienne, que pas un seul point d'histoire ou de chronologie antérieur à Jésus-Christ ne peut être fixé, ne fût-ce même qu'avec une sorte de vraisemblance (1). Il est vrai que Colebrooke semble faire remonter l'origine des Védas jusqu'au XIVe siècle avant l'ère chrétienne; mais ce savant ne fonde son opinion que sur des calculs astronomiques fort incertains, et encore ne la donne-t-il lui même que comme une conjecture vague et indéterminée : *this, it must be acknowledged, is vague and conjectural* (2). « Les tables astronomiques des Hindous, dit Klaproth, auxquelles ont avait attribué une antiquité prodigieuse, ont été construites dans le VIIe siècle de l'ère vulgaire, et ont été postérieurement reportées par des calculs à une époque antérieure (3). » Terminons cette preuve par l'autorité la plus imposante peut-être en cette matière : « Les tables indiennes, dit de Laplace, supposent une astronomie assez avancée; mais tout porte à croire qu'elles ne sont pas d'une haute antiquité...... L'ensemble de ces tables, et surtout l'impossibilité de la conjonction générale qu'elles supposent, prouvent qu'elles ont été construites ou du moins rectifiées dans des temps modernes (4). »

2. Ces livres sont les plus authentiques de tous les li-

(1) *Asiat. researches. Tom.* VIII, *pag.* 195-245. On peut voir encore d'autres preuves incontestables de ce manque absolu de toute histoire chez les Hindous, dans ce même ouvrage, *tom.* IX, *pag.* 82-243.

(2) *Ibid. Tom.* VII, *pag.* 284.

(3) J. Klaproth, *Mémoires relatifs à l'Asie*, *pag.* 397.

(4) *Précis de l'histoire de l'astronomie, pag.* 18 et 20, Paris, 1821.

vres. Et d'abord ils réunissent tous les caractères internes d'authenticité, puisque la critique la plus sévère et la plus minutieuse, loin d'y avoir rien trouvé d'important qui pût mériter son blâme, a été forcée de confesser que tout y était parfaitement assorti aux circonstances, soit des temps, soit des lieux, soit des personnes. De plus, ils possèdent encore tous les caractères externes d'authenticité, puisqu'ils ont en leur faveur le témoignage de tous les livres subséquens, qui les citent ou les supposent existans, la foi commune et universelle de tout le peuple juif, qui les a toujours reconnus pour authentiques, l'appui d'une multitude de monumens, tels que des lois, des fêtes, des solennités, et autres usages, qui ne peuvent s'expliquer qu'en supposant leur authenticité, enfin l'impossibilité même de supposer ces livres; car, comme ils sont la source de la religion, de la législation, du droit public de toute une nation, ils n'auraient pu être faussement attribués à son législateur ou à ses prophètes sans causer les réclamations les plus vives, et ils n'auraient pu obtenir l'assentiment unanime de toute une nation.

3. Ces livres et surtout ceux de Moïse ont été le plus soigneusement conservés. Bossuet venant de parler des miracles étonnans que les anciens Hébreux ont vus de leurs yeux, ajoute : « Dieu qui les a faits pour rendre témoignage à son unité et à sa toute-puissance, que pouvait-il faire de plus authentique pour en conserver la mémoire, que de laisser entre les mains de tout un grand peuple les actes qui les attestent rédigés par l'ordre des temps? C'est ce que nous avons encore dans les livres de l'Ancien-Testament, c'est-à-dire..... dans les livres que le peuple juif a toujours si religieusement

gardés (1)... Les Juifs ont été les seuls dont les convictions sacrées ont été d'autant plus en vénération qu'elles ont été plus connues. De tous les peuples anciens, ils sont le seul qui ait conservé les monumens primitifs de sa religion, quoiqu'ils fussent pleins de témoignages de leur infidélité et de celle de leurs ancêtres (2). » Ces livres en effet ont été dès leur origine un monument public que tout le monde devait lire et méditer ; c'était le code authentique de la religion, de la jurisprudence, de la médecine et du gouvernement. Une tribu toute entière avait la charge de veiller à leur conservation : une suite non interrompue de prophètes avait l'œil à ce qu'on n'y fît aucune altération. Les Juifs schismatiques des dix tribus, et après eux, les Samaritains, qui adoptèrent leur religion, avaient le Pentateuque entre leurs mains, et veillaient à leur tour à ce qu'on n'y fît aucun changement. Après la captivité, les Juifs hellénistes qui se servaient de la version des Septante, les Juifs schismatiques d'Héliopolis, les trois sectes qui se formèrent à Jérusalem, c'est-à-dire, les pharisiens, les sadducéens et les esséniens, n'auraient pu s'accorder ensemble pour y faire quelque interpolation, et n'auraient pas manqué de réclamer, si l'une d'entre elles avait osé changer les Écritures dans quelque point essentiel. Enfin l'expérience a prouvé que ces livres ont été conservés sans altérations substantielles, puisque tous les manuscrits aussi bien que toutes les versions s'accordent parfaitement pour le fond, et que la plupart des fautes qui s'y sont glissées par acci-

(1) Bossuet, *Disc. sur l'hist. univ.*, *seconde partie. Tom.* XXXV, *ch.* XXVII, *pag.* 392-393.

(2) *Ibid. pag.* 395.

dent peuvent se corriger par les règles d'une sage critique.

4. Ces livres renferment l'histoire la plus convenable à la nature des choses et aux monumens les plus certains. Le monde et l'homme lui-même n'étant pas éternels, ont dû être créés, et voilà ce que nous apprend Moïse dès la première page de la Genèse : toutes les nations en conséquence ont dû avoir une origine commune ; or, c'est encore ce que nous apprend Moïse dans le chapitre X de la Genèse, lequel, au jugement de Bochart, est une démonstration de la vérité de sa narration. Les traditions de tous les peuples, l'organisation du globe terrestre, la nouveauté de nos continens, supposent un grand cataclysme qui a noyé la terre; et n'est-ce point ce déluge que Moïse nous a tracé dans les plus grands détails? Enfin toutes les familles de la terre étant sorties d'une même souche, ont dû partir d'un point central. Or, a-t-on pu jusqu'ici donner un démenti fondé aux savans laborieux, qui, après avoir étudié, avec tous les moyens et toutes les ressources possibles à l'homme, l'origine et l'histoire de tous les peuples du monde, ont affirmé que ce point central ne pouvait être que le point assigné par Moïse, et que tout autre point ne saurait rendre compte de la dissémination des différentes branches de la famille primitive? Mais cette histoire est encore la plus suivie et la mieux enchaînée. Tous les événemens se tiennent et se demandent les uns les autres. « Que dirai-je, s'écrie de nouveau Bossuet, que dirai-je du consentement des livres de l'Écriture, et du témoignage admirable que tous les temps du peuple de DIEU se donnent les uns aux autres? Les temps du second temple supposent ceux du premier, et nous ramènent à Salomon.

La paix n'est venue que par les combats ; et les conquêtes du peuple de Dieu nous font remonter jusqu'aux Juges, jusqu'à Josué, jusqu'à la sortie d'Égypte. En regardant tout un peuple sortir d'un royaume où il était étranger, on se souvient comment il y était entré. Les douze patriarches paraissent aussitôt, et un peuple qui ne s'était jamais regardé que comme une seule famille nous conduit naturellement à Abraham, qui en est la tige (1). » Or, l'histoire d'Abraham nous conduit à Sem dont il descend, et remonte au déluge et jusqu'à Noé. L'histoire de Noé nous ramène aux patriarches antédiluviens et jusqu'à Adam, le père de tous les hommes. Que sont maintenant toutes les histoires ou plutôt les fables des autres peuples, auprès de l'histoire de nos livres saints, histoire qui fixe le commencement des choses, les origines, les noms, les habitations des peuples divers ; qui appuie la narration sur des monumens incontestables, qui suit le peuple dès son commencement, et qui est si étroitement enchaînée, qu'on ne peut en détruire un article sans renverser tout le reste?

5. La doctrine contenue dans ces livres est des plus pures et des plus élevées. Rien de plus exact que ce qu'ils nous apprennent de Dieu et du culte qui lui est dû, de l'homme et de sa fin ; toute la morale n'en est pas moins pure, et se trouve d'accord avec la raison. Aimer Dieu de tout son cœur et son prochain comme soi-même, voilà la loi et les prophètes. La législation de Moïse est si parfaite, que pendant trois mille ans on n'a eu besoin ni de la changer ni de la modifier. Qu'on lise l'abbé Guénée, Bullet, le Droit mosaïque par Michaëlis,

(1) *Discours sur l'hist. univ., sec. part. tom.* XXXV, *ch.* XXVII, *p.* 401.

et la Politique sacrée par Bossuet, et on aura une nouvelle preuve de la perfection de ce code de lois. Le but en effet de cette législation est le plus grand et le plus noble qu'un législateur puisse se proposer, celui de conserver la foi d'un DIEU créateur de tout l'univers, et de préparer les voies au grand libérateur du genre humain. Ce dernier but est comme le plan général de toute l'Écriture; les livres sacrés, quoique composés par divers auteurs et à de grands intervalles de temps, conspirent néanmoins tous à cette unité de dessein. Or, ce plan admirable commence à paraître dès la chute de l'homme : le Messie est la semence qui doit écraser la tête du serpent. Ce Messie est encore rappelé à Abraham, à Isaac et à Jacob, lorsque DIEU leur dit, qu'en cette semence doivent être bénies toutes les nations de la terre. Il est plus développé par les prophètes, et surtout par Isaïe, qui semble être évangéliste plutôt que prophète; et il se trouve accompli en JÉSUS-CHRIST, qui vient sauver le genre humain et répandre dans tout le monde la connaissance du vrai DIEU.

6. Le style des écrivains sacrés est surtout remarquable par sa sublimité. La manière élevée et pleine d'enthousiasme dont ils parlent de DIEU, ou le font parler lui-même, leur est propre et ne se trouve nulle part ailleurs. Homère, Virgile, Horace, sont froids à côté de Moïse, de Job, d'Isaïe, de David et des autres prophètes. Les poètes orientaux eux-mêmes, que la langue, l'imagination et le climat rapprochent davantage des poètes hébreux, en sont à une distance incommensurable pour l'enthousiasme et la sublimité. Aussi Ravius a-t-il voulu prouver la divinité de la poésie hébraïque par son excellence, et les littérateurs et les poètes les plus distingués

de tous les temps et de tous les pays se sont-ils tous efforcés de montrer la sublimité des poètes hébreux ; nous citerons seulement, comme pouvant plus facilement être consultés, Bossuet, Fénélon, Rollin, Le Batteux, et Fleury en France, R. Lowth en Angleterre, Ancillon, Herder, Eichhorn en Allemagne.

7. Ce qui est propre à ces divins livres, c'est qu'ils rapportent de vrais miracles et de véritables prophéties, dont le but est d'autoriser et de justifier la doctrine qu'ils contiennent. Et d'abord de vrais miracles : car, puisqu'il est démontré que Moïse est l'auteur du Pentateuque, il a donc pris les Juifs de son temps à témoin des plaies d'Égypte, du passage de la mer Rouge, de la manne tombée du ciel, et des autres prodiges du désert, comme ayant été opérés sous leurs yeux, et qui plus est, il a obtenu créance de leur part. Or, comment supposer qu'un homme de bon sens comme était certainement Moïse, ait pris à témoin plusieurs millions de personnes d'événemens publics, notoires et tout-à-fait extraordinaires, qui n'auraient cependant jamais existé ? Comment, par des mensonges aussi palpables et dont les hommes les plus ignorans eussent pu facilement découvrir l'imposture, aurait-il pu acquérir assez d'autorité pour les gouverner, pour les châtier malgré leurs murmures, et pour leur imposer des lois extrêmement onéreuses ? Ainsi il faut que ces événemens miraculeux soient réellement arrivés. Il doit en être de même des autres prodiges rapportés dans nos livres saints. C'étaient des faits publics et importans qui ont obtenu créance, quoique écrits dans le temps même où une multitude de témoins pouvaient facilement les contredire. Quant aux prophéties, ne pouvant les parcourir toutes, nous nous bornerons à

en rapporter quelques-unes qui sont claires et incontestables. C'est une chose évidemment prédite dans l'Ancien-Testament, que la connaissance d'un DIEU unique serait communiquée aux gentils par le moyen des Juifs. Les premières prédictions de ce grand événement ont eu lieu vingt-deux siècles avant JÉSUS-CHRIST, c'est-à-dire dans un temps où l'idolâtrie, remplissant toute la terre, rendait la prophétie tout-à-fait invraisemblable. Or, cependant ce grand événement a eu lieu, et nous en voyons nous-mêmes l'accomplissement. La captivité de Babylone a été prédite avec son retour par Moïse et les autres prophètes ; or cette prédiction a eu encore son parfait accomplissement. La ruine et la destruction entière de Babylone, prophétisée par Isaïe et Jérémie, ont eu lieu, puisqu'on ne saurait pas même assigner la place qu'occupait autrefois cette fameuse cité. Enfin ne faut-il pas fermer les yeux à la lumière pour ne point voir que tout ce que les prophètes ont annoncé touchant leur Messie a été littéralement accompli en JÉSUS de Nazareth?

8. Enfin ces livres ont été goûtés et admirés par les hommes les plus savans de l'antiquité ecclésiastique, Origène, saint Jérôme, saint Augustin, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Chrysostome, etc., par Bossuet, Fénélon, Fleury, et une multitude d'autres beaux génies des temps modernes. Ils ont été examinés par les plus habiles et les plus rigoureux critiques, Grotius, Bochart, R. Simon, et mille autres, et ils n'ont reçu de leur part que les témoignages d'une grande admiration. Attaqués par Voltaire, Bolingbrocke et toute la nuée des incrédules qui les ont suivis, ils sont restés pleinement victorieux de leurs attaques. « Les anciens

agresseurs de notre religion, dit Bullet, ne trouvaient dans les auteurs sacrés que les objections qu'une première lecture pouvait offrir. Il n'en est pas de même de ceux qui s'élèvent contre elle aujourd'hui : ils ont, pour ainsi parler, mis ces saints livres au creuset, ils ont employé les conjectures de la critique, les obscurités de la chronologie, les fables des anciens peuples, les écrits des écrivains profanes, les inscriptions des médailles, les incertitudes de la géographie des premiers temps, les sophismes de la logique, les découvertes de l'histoire naturelle, les expériences de la physique, les observations de la médecine, les subtilités de la métaphysique, les recherches de la philologie, les profondeurs de l'érudition, la connaissance des langues, les relations des voyageurs, les calculs de la géométrie, les figures de la rhétorique, les règles de la grammaire, les procédés de tous les arts : en un mot, ils ont tout mis en usage pour trouver nos divines Écritures en défaut (1). » Mais tous ces efforts ont été sans succès, et ces assauts si violens n'ont servi qu'à en affermir la divine autorité. Bien plus, un autre triomphe non moins glorieux leur était réservé, celui de voir les hommes qui, dans ces derniers temps, se sont immortalisés par la sublimité de leur génie et leur profond savoir, venir leur payer à l'envi le tribut de leur admiration. Qui en effet professa jamais pour la Bible un respect plus grand que ne le fit Descartes? Pascal en faisait ses délices et la savait presque par cœur. Newton avouait que c'était le plus authentique de tous les livres, et il n'a pas cru perdre son temps en commentant l'Apocalypse. Leibnitz trouvait l'origine des peuples

(1) *Réponses critiques, préface, pag.* 7, 8.

conforme à la narration de Moïse, et cette conformité le frappait d'admiration. Quant à Bacon, il suffit de lire son chapitre intitulé *De la dignité de la science prouvée par l'Écriture,* pour comprendre le cas qu'il en faisait : il n'a pas craint d'avouer que le moyen sûr d'arriver à une véritable connaissance de l'origine du monde, était de bien comprendre l'œuvre des six jours. Euler lisait tous les jours un chapitre de la Bible ; Fréret, si connu par son érudition et la hardiesse de sa critique, disait que la lecture de l'Écriture sainte était nécessaire pour former un véritable savant. Terminons par un témoignage qui résume tous les autres, celui d'un savant Anglais à la fois géomètre, jurisconsulte, profondément versé dans la littérature des peuples orientaux, dont il connaissait parfaitement les langues, et qui avait étudié à fond toutes les traditions et toutes les histoires des nations de la terre, en un mot, de W. Jones, qui déclare franchement, que s'il eût trouvé l'histoire de l'Écriture sainte en défaut, il l'eût abandonnée sans balancer ; mais qu'après un examen approfondi, il était obligé d'avouer que les principaux points de la narration de Moïse étaient confirmés par les histoires des peuples anciens et par les fictions de leur mythologie ; qu'il y avait plus de philosophie et de vérité, plus d'éloquence et de poésie dans la collection de nos livres sacrés que dans tous les autres livres dont il possédait les langues.

CHAPITRE TROISIÈME.

DE L'AUTORITÉ DE L'ÉCRITURE SAINTE.

Pour traiter dans toute son étendue l'autorité des livres saints, il faudrait prouver : 1° qu'ils sont authentiques ; 2° qu'ils sont parvenus jusqu'à nous dans leur intégrité ; 3° qu'ils sont véridiques ; 4° qu'ils contiennent une doctrine révélée et divine ; 5° qu'ils ont été composés par inspiration divine ; mais les quatre premières questions étant discutées fort au long dans tous les traités de la religion, et regardant plutôt l'Introduction particulière à chaque livre que l'Introduction à l'Écriture en général, nous nous bornerons à la dernière, et nous examinerons : 1° si l'Écriture a été composée par inspiration divine ; 2° si l'inspiration s'étend à toutes les parties de l'Écriture, même à celles qui ne concernent ni la foi ni les mœurs ; 3° enfin si la simple assistance n'a pas suffi aux écrivains sacrés dans certaines parties de leurs ouvrages ; et si l'inspiration doit s'étendre jusqu'aux mots dont ils se sont servis.

QUESTION PREMIÈRE.

L'Écriture sainte a-t-elle été composée par inspiration divine ?

Si l'on veut bien comprendre tout ce que nous avons à dire ici, il faut se faire une idée nette et précise du vrai sens qu'on doit attacher au mot *inspiration*, et connaître les erreurs auxquelles a donné lieu cette importante question.

1. On distingue quatre secours différens qui ont pu aider les écrivains sacrés dans la composition de leurs ouvrages, savoir : la *révélation*, l'*inspiration* proprement dite, l'*assistance du Saint-Esprit*, et le *mouvement pieux*.

La *révélation* est la manifestation surnaturelle d'une vérité jusque là inconnue à celui à qui elle est manifestée. Ainsi c'est par la révélation que Dieu fit connaître à Noé le temps du déluge, et qu'il a manifesté aux prophètes tout ce qu'ils nous ont appris touchant le Messie, et tout ce qu'ils ont écrit d'ailleurs sur des événemens qu'il leur était impossible de connaître par des voies naturelles.

L'*inspiration* proprement dite est ce secours surnaturel qui, influant sur la volonté de l'écrivain sacré, l'excite et le détermine à écrire en éclairant son entendement de manière à lui suggérer au moins le fond de ce qu'il doit dire (1). C'est là le sens que nous attachons aux propositions dans lesquelles nous allons établir que l'Écriture sainte a été divinement inspirée aux écrivains sacrés.

L'*assistance du Saint-Esprit* est ce secours par lequel l'Esprit saint dirige l'entendement de l'écrivain sacré dans l'usage de ses facultés, de telle sorte qu'il ne commette aucune erreur. C'est ce secours que JÉSUS-CHRIST a promis à son Église et qui la rend infaillible dans ses décisions.

Le *mouvement pieux* enfin est un secours ordinaire par lequel DIEU porte un auteur à écrire avec une inten-

(1) Voy. le Corollaire à la fin de ce chapitre, et compar. Cornel. à Lapide, *in* 2. *Tim.* III, 16. Gotlob Carpzov. *Critica sacra, pag.* 43, *edit. sec.*

tion pure, en secondant les efforts qu'il fait pour ne s'écarter en rien de la vérité, mais sans lui donner aucune assurance d'infaillibilité. On peut citer, par exemple, comme ayant été favorisé de ce secours, l'auteur de l'*Imitation de* JÉSUS-CHRIST.

2. Les anoméens, anciens hérétiques, sont les premiers qui aient nié l'inspiration de l'Écriture sainte. Plus tard, Grotius et Spinosa ont soutenu que les livres historiques n'ont point été inspirés (1).

Jean Leclerc, dans l'ouvrage qui a pour titre *Sentimens de quelques théologiens de Hollande*, enseigne entre autres erreurs, que les prophètes, quoique inspirés quand DIEU leur a révélé les choses futures, les ont cependant écrites d'une manière humaine.

Bahrdt soutient que les écrivains sacrés n'ont reçu aucun secours surnaturel, et qu'ils n'ont pas même été assistés par le Saint-Esprit, de manière à les préserver d'erreur (2).

Cependant ces ennemis de l'inspiration eurent peu de partisans jusque vers le milieu du dix-huitième siècle, la plupart des anciens protestans s'en tenant toujours à l'inspiration la plus stricte. Mais dès que Toelner, en 1772, eut publié son ouvrage sur l'inspiration, et Semler en 1771-1773 son Examen du Canon, l'ancienne doctrine de l'inspiration fut attaquée de mille manières, surtout en Allemagne, où les critiques semblent s'être fait une gloire de l'acharnement qu'ils ont mis à la combattre (3).

(1) Grot. *Votum pro pace ecclesiasticâ. Eccl. tit. de Can. Script.*— Spinosa, *Tract. theol. polit. c.* XI.

(2) *Opusc.* I, *de system. ac scopo Jesus, epist.* 7.

(3) On peut voir les noms de ces principaux critiques, le jugement

Parmi le petit nombre de protestans allemands qui soutiennent aujourd'hui l'inspiration des livres saints, il en est plusieurs qui leur accordent une autorité divine en ce sens seulement qu'ils contiennent des vérités révélées; mais que ces vérités aient été insérées ou non dans ces livres par l'ordre et par l'inspiration de DIEU, c'est ce dont ils ne s'occupent nullement.

Maintenant donc que nous avons fait connaître quelle était l'idée qu'on devait attacher au mot *inspiration*, et que nous avons exposé les erreurs qui ont été commises au sujet de ce dogme si important pour la religion chrétienne, nous allons établir les deux propositions suivantes, en remarquant avant tout, que l'inspiration étant un fait surnaturel qui n'est connu que de DIEU et de celui qui est inspiré, l'inspiration des livres saints ne saurait être prouvée d'une manière incontestable que par un témoignage divin; or, pour un tel témoignage, il suffit qu'un envoyé de DIEU, après avoir prouvé sa mission par des prophéties ou des miracles, certifie que ces livres sont marqués au sceau divin, ou bien qu'il les adopte, ou les consacre comme tels.

Ire PROPOSITION.

Tous les livres de l'Ancien-Testament sont divinement inspirés.

La tradition de l'Église judaïque, le témoignage le

qu'on doit en porter et les ouvrages les plus remarquables qu'ils ont publiés sur cette matière, dans H. A. Ch. Hævernick, *Handbuch des hist. krit. Einleitung in das alte Testament. Erster theil. erste abtheilung. s.* 14-16 ; ou bien dans sa *Dissertation critique sur l'hist. du Canon de l'Anc. Test.* insérée dans les *Mélanges de théologie réformée, 2e cahier, pag.* 148 et suiv.

plus positif de la part de Jésus-Christ et de ses apôtres, et enfin la tradition de l'Église chrétienne, et la définition de l'Église catholique, voilà les preuves sur lesquelles repose cette inspiration divine.

1. Au temps de Jésus-Christ et des apôtres, toute l'Église judaïque admettait cette inspiration. Joseph et Philon, tous deux Juifs, et leurs contemporains, ne nous permettent aucun doute à cet égard. Il est vrai que quelques critiques modernes ont prétendu que les anciens Hébreux n'avaient pas une idée bien nette et bien arrêtée sur l'inspiration des auteurs sacrés, et qu'ils ne considéraient leurs livres que comme des documens *nationaux* ou *patriotiques* (1), et par conséquent purement profanes; mais cette opinion, outre qu'elle est en opposition manifeste avec l'histoire, toute l'antiquité ayant généralement cru qu'il y avait dans chaque peuple des hommes favorisés des révélations extraordinaires de la Divinité (2), tombe encore d'elle même, quand on examine les raisons sur lesquelles les Juifs ont fondé leur foi, touchant ce dogme sacré de leur religion. « Il n'était pas permis indistinctement à tout le monde d'écrire, dit Joseph en parlant des Hébreux (3), aussi n'y a-t-il point de désaccord entre leurs livres; mais les prophètes seuls connaissaient les événemens les plus anciens *par inspiration divine* (κατὰ τὴν ἐπίπνοιαν ἀπὸ τοῦ Θεοῦ), et écrivaient l'histoire de leur temps avec une exactitude

(1) On peut citer entre autres Corrodi dans son *Beleuchtung des Jud. und Christl. Canons.*

(2) « Vetus opinio est, jam usque ab heroicis ducta temporibus eaque et populi romani et omnium gentium firmata consensu, versari quamdam inter homines divinationem. » Cic. *De divin.* I. 1.

(3) *Contr. Appion. l.* I, § 8.

rigoureuse (1). De là vient que nous n'avons pas une infinité de livres qui se contredisent et se combattent; nous en possédons seulement vingt-deux qui embrassent l'histoire de tout leur temps et *que nous croyons justement être divins* (2)... C'est par les faits que l'on peut juger de la foi que nous avons en nos Écritures; malgré qu'un si long intervalle de temps se soit écoulé, jamais personne n'a été assez osé pour y ajouter, en retrancher, ou y changer la moindre chose; car c'est un sentiment gravé dans le cœur des Juifs, dès la première enfance, qu'elles doivent être regardées comme des *enseignemens divins* (θεοῦ δόγματα), qu'il faut suivre constamment, et pour lesquels il faudrait même donner sa vie, si ce sacrifice devenait nécessaire. » — Philon n'est pas moins clair et moins positif. Il est impossible de lire une page quelconque de ses ouvrages, sans y voir Moïse désigné sous le nom de *prophète, homme envoyé de Dieu* (θεσπέσιος ἀνὴρ), *hiérophante*, etc., et le Pentateuque sous ceux des *écritures sacrées, livres sacrés, discours sacrés, discours prophétique, parole de Dieu, oracle divin*, qualifications que Philon

(1) Le texte porte σαφῶς, qui signifie le plus ordinairement *clairement, manifestement*; Phavorinus l'explique par ἀληθῶς, *avec vérité*. Il nous semble que le contexte favorise d'autant plus notre traduction, que le but de Joseph dans ce passage est de montrer que l'histoire des Juifs a été écrite avec beaucoup plus d'exactitude que celle des autres peuples.

(2) Les anciennes éditions ne portent point le mot θεῖα; elles lisent simplement τὰ δικαίως πεπιστευμένα; mais Havercamp a cru devoir introduire ce mot dans le texte, fondé sur ce qu'il se trouve rapporté dans ce même passage, tel que le cite Eusèbe (*Hist. Eccl. l.* x). Cette correction est d'autant plus juste et plus naturelle, que sans le mot θεῖα le reste de la phrase devient fort obscur. Aussi Jahn, *Einleit. theil.* I. *s.* 127, *zwey. aufl.* I; Eichhorn, *Einleit. theil.* I. *s.* 144. *viert. aufl.*, et autres critiques, l'ont admise sans réclamation.

donne également aux autres écrivains sacrés, aussi bien qu'à leurs ouvrages. Or, le même écrivain nous explique clairement ce que lui et sa nation entendaient par le mot *prophète*. « Les prophètes de DIEU, dit-il, sont des interprètes par les organes desquels il fait connaître ses volontés (1). » Le texte est plus formel encore ; il porte à la lettre « que DIEU se sert de leurs organes comme d'un instrument (καταχρωμένου τοῖς ἐκείνων ὀργάνοις) ; » et ailleurs : « Un prophète ne produit rien de lui-même, il est seulement l'interprète d'un autre qui lui *suggère* (ὑποβάλλοντος) tout ce qu'il dit. Tant *qu'il est sous l'empire de l'inspiration divine* (ἐνθουσιᾷ γεγονὼς), il reste étranger à toute autre chose, parce que sa raison s'est retirée pour faire place à l'*esprit de Dieu* (τοῦ θείου πνεύματος), qui est venu s'emparer de son ame, mettre en mouvement tous les organes de la voix, et les rendre propres à exprimer clairement et distinctement ce qu'il doit prophétiser (2). » Il dit encore dans un autre endroit : « Le prophète n'est que l'interprète de DIEU, qui lui dicte intérieurement ses oracles (3). » Pour abréger, nous nous bornons à ces passages, qui prouvent suffisamment que les Juifs croyaient tous leurs livres divinement inspirés, c'est-à-dire écrits avec le concours positif et réel de la Divinité.

Il est encore des témoins irrécusables de cette croyance des Juifs à l'inspiration de leurs livres. Nous lisons dans le second des Machabées, que la loi est sainte, et qu'elle a DIEU pour auteur (4), que les livres recueillis par Esdras sont également marqués du sceau di-

(1) *De monarchiâ. l.* I. *Tom.* II. *p.* 222, édit. de Th. Mangey.

(2) *De specialib. legibus. Tom.* II. *p.* 343.

(3) *De præmiis et pœnis. Tom.* II. *p.* 417.

(4) 2 *Mac.* VI, 23

vin (1) ; dans le livre de la Sagesse, que Moïse est un saint prophète, et que la souveraine sagesse a instruit les amis de DIEU et les prophètes (2) ; dans Baruch, que les livres des Juifs sont des préceptes divins (3).

Enfin les deux Talmuds et tous les rabbins nous enseignent que telle a été la doctrine des anciens Juifs. De sorte que non seulement les Juifs de Palestine croyaient à l'inspiration divine de leurs livres, mais encore les hellénistes, les schismatiques d'Hiéropolis, les Samaritains et les trois sectes qui existaient au temps de JÉSUS-CHRIST, c'est-à-dire les pharisiens, les sadducéens et les esséniens (4).

Un accord aussi unanime, aussi universel, et aussi constant de la part des Juifs de tous les lieux et de tous les temps, devait avoir un fondement solide et des motifs bien puissans, et il les a en effet ; car 1° quelques-uns des auteurs de ces livres, comme Moïse, avaient prouvé la divinité de leur mission par des miracles ; 2° la plupart de ces auteurs étaient des prophètes ; 3° parmi ces livres, les uns étaient notoirement l'œuvre des prophètes, les autres passaient pour avoir été écrits ou approuvés par des prophètes ; 4° c'était de DIEU même

(1) 1 *Mac.* XII, 9 ; 2 *Mac.* VIII, 23.

(2) *Sap.* VII, 27 ; XI, 9.

(3) *Bar.* IV, 1.

(4) Plusieurs auteurs, en suivant l'opinion de Tertullien, d'Origène, de saint Jérôme et de quelques autres pères, ont prétendu que les sadducéens n'admettaient que le Pentateuque ; mais il paraît plus probable qu'ils admettaient au moins les livres prophétiques ; sans cela Joseph, qui leur reproche de rejeter la tradition, n'aurait pas manqué de les accuser sur ce point. Voy. les autres preuves en faveur de notre opinion dans R. Simon, *Hist. critique du V. T. l.* I. *ch.* XVI. Gabriel Fabricy, *Des titres primitifs de la révélation. T.* I. *p.* 125-126. La Bible de Vence, *Dissertation sur les sectes des Juifs.*

que plusieurs auteurs sacrés avaient reçu l'ordre d'écrire ; ainsi, on lit, Exode, XVI, 14 : « Ecris ceci dans le livre. » (*Voyez* aussi Exode, XXIV, 4, 7.) Isaïe, VIII, 1 : « Prends un grand livre, et écris-y. » Jérémie, XXX, 2 : « Écris dans un livre toutes les paroles que je t'ai dictées. » Ézéchiel, XXXIV, 2 : « Fils de l'homme, écris, etc. » Habacuc, II, 2 : « Écris une vision, etc. » D'où il suit qu'une autorité divine assurait les Juifs de l'inspiration de leurs livres, et que par conséquent une autorité divine nous assure nous-mêmes, qui avons reçu ces livres dans toute leur intégrité, de l'inspiration de l'Ancien-Testament.

2. Au temps de JÉSUS-CHRIST, l'inspiration divine de l'Ancien-Testament était pour le peuple juif un dogme de foi, comme nous venons de le démontrer. Or, si cette croyance eût été fausse, JÉSUS-CHRIST, qui venait pour épurer la religion des Juifs des fausses traditions qui la défiguraient, n'aurait-il pas dû s'élever contre une erreur aussi fondamentale? N'était-ce pas au moins un devoir sacré pour lui d'éviter avec soin de la confirmer par son propre témoignage? Eh bien, JÉSUS-CHRIST n'a jamais dit un mot pour improuver cette croyance. Il combat avec force les traditions humaines des Juifs et les gloses que leurs docteurs ajoutaient à la loi ; mais jamais il ne s'élève contre l'inspiration des livres de l'Ancien-Testament. Au contraire, toutes les fois qu'il en parle, c'est toujours avec le plus grand respect ; bien plus, il les appelle expressément *loi divine*, *écriture divine*, *oracles de l'Esprit saint* ; il s'en sert même pour prouver sa divinité et sa mission divine (1).

(1) *Matth.* XI, 13. XV, 3-6. XIX, 2-6. XXII, 31, 43. XXVI, 54. *Marc.* VII, 9, 13. *Luc.* XVI, 16, 29. XVIII, 31. XXIV, 25-27, 44-46. *Joan.* V, 39, 46. X, 34-36.

Ainsi lorsque JÉSUS-CHRIST, envoyé de DIEU, et DIEU lui-même, après avoir prouvé sa mission par des miracles, cite comme inspirés et divins les livres de l'Ancien-Testament, leur inspiration devient par là même un fait indubitable.

3. Les apôtres, formés à l'école de JÉSUS-CHRIST, qui leur expliqua en particulier tout le secret de sa doctrine, ont dû connaître ses véritables sentimens sur l'inspiration de l'Écriture, et par conséquent nous pouvons nous en rapporter avec confiance à leur témoignage : or il est certain que, loin de contredire la doctrine commune des Juifs sur ce point, ils l'ont, au contraire, toujours supposée en disputant contre les Juifs et les gentils; et, à l'exemple de JÉSUS-CHRIST, ils donnent aux Écritures le titre de *saintes* et d'*oracles divins* (1). Saint Pierre en particulier ne cesse d'argumenter dans ses discours d'après l'autorité divine de l'Écriture (2). Saint Paul cherche à convertir les Juifs à la religion de JÉSUS-CHRIST en établissant sa mission divine par des citations de la loi de Moïse et des prophètes: il dit même à cette occasion, que l'Esprit saint a parlé par la bouche du prophète Isaïe (3). Mais saint Pierre nous fournit un passage qui, tout en démontrant la divinité des Écritures, nous fait connaître le caractère dominant de l'inspiration : « Ce n'a pas été par la volonté des hommes, dit-il, que les prophéties nous ont été anciennement apportées, mais ç'a été par le mouvement et l'incitation du Saint-Esprit (ὑπὸ Πνεύματος ἁγίου φερόμενοι) que les saints

(1) *Rom.* I, 2. III, 2. IV. 2, etc. *Gal.* III, 8, 16. *Hebr.* III, 7. XII, 27.
(2) *Act.* III, 18-25.
(3) *Act.* XXVIII, 23, 25.

hommes de DIEU ont parlé (1). » Il est vrai que Jean Leclerc, dans l'ouvrage intitulé *Sentimens de quelques théologiens de Hollande*, a prétendu que « saint Pierre ne parle proprement que des livres prophétiques, et non pas des histoires ; » mais il n'y a rien dans le discours de l'apôtre qui exige qu'on restreigne ces mots aux seuls livres prophétiques ; son raisonnement devient même plus fort et plus concluant, s'il parle en général de tous les écrivains sacrés, qui, selon l'opinion des Juifs, étaient tous des prophètes. « Je sais, dit Richard Simon, qu'on explique ordinairement ce passage plutôt des livres prophétiques que de toute l'Écriture en général ; mais si l'on veut un tant soit peu s'appliquer à toute la suite du discours de saint Pierre, on trouvera qu'il parle de l'Écriture sans restriction, et que le mot *prophétie* ne doit pas être pris en cet endroit-là pour ce que nous appelons proprement prophétie, mais pour tout le corps de l'Écriture, qu'on nommait aussi en ces temps-là prophétie, comme les Juifs appellent encore *prophéties* la plupart des livres historiques de la Bible. Joseph met au nombre de ces prophéties tous les livres de l'Écriture, parce qu'ils ont été écrits par des prophètes ou personnes inspirées de DIEU. Les Juifs caraïtes comprennent aussi sous le nom de הנבואה (HANNEBOUA), *prophétie*, les vingt-quatre livres du Vieux Testament. Et je ne doute point qu'on ne doive prendre en ce même sens, dans l'épître de saint Pierre, ces mots : *toute prophétie de l'Écriture*, c'est-à-dire, toute l'Écriture qui est prophétique ou inspirée. Car les Juifs de ce temps-là croyaient aussi bien qu'aujourd'hui que toute l'Écriture était inspirée : et c'est ce que saint Pierre a voulu mar-

(1) 2 *Petr.* I, 21.

quer dans sa seconde épître, où il parle généralement des écrivains sacrés, et non pas des prophètes en particulier, parce que les prédictions touchant le Messie ne sont pas renfermées dans les seuls prophètes (1). » Saint Paul écrivant à son disciple Timothée, lui dit : « Quant à vous, demeurez ferme dans les choses que vous avez apprises et qui vous ont été confiées, sachant de qui vous les avez apprises, et considérant que vous avez été nourri dès votre enfance dans les lettres sacrées, qui peuvent vous instruire pour le salut, par la foi qui est en JÉSUS-CHRIST : car *toute l'Écriture étant inspirée de* DIEU, est utile pour instruire, pour reprendre, pour corriger et pour conduire à la justice, afin que l'homme de DIEU soit parfait et disposé à toutes sortes de bonnes œuvres (2). » Enfin saint Jacques et saint Jude, en citant l'Ancien-Testament, supposent partout qu'il a une autorité divine (3).

(1) *Réponse aux sentimens de quelques théologiens de Hollande, chap.* VI, *pag.* 61, 62.

(2) 2 *Tim.* III, 14-17. Nous devons remarquer, par rapport à ce texte, que la Vulgate porte : *Omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum*; mais que le grec lit : Πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος, καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν ; or la copule καὶ suppose évidemment que le verbe substantif *est* se trouve sous-entendu devant θεόπνευστος, et par conséquent devant ὠφέλιμος. L'ancienne Vulgate lit comme le grec, et cette leçon est conforme tant aux versions orientales qu'à l'explication que les pères ont donnée de ce passage. Le texte grec porte, il est vrai : *Toute écriture*, et non pas *toute l'Écriture* ; mais l'article est encore sous-entendu ; sans cela, la phrase offrirait un sens évidemment faux et absurde ; d'ailleurs le mot *écriture* doit être restreint aux mots *sacras litteras*, qui précèdent immédiatement ; or, c'était dans les écritures de l'Ancien-Testament que Timothée avait été nourri dès son enfance.

(3) *Jac.* I, 10-12, 19. II, 1-4, 10, 11, 21, 23, 26. IV, 6. V, 17. *Jud.* I, 5, 11, 12, 16.

4. La tradition de l'Église chrétienne prouve encore d'une manière incontestable que l'Ancien-Testament est divinement inspiré; mais comme ce moyen de preuves s'applique aussi aux livres du Nouveau-Testament, et qu'il est même le seul qui puisse démontrer complètement l'inspiration, nous en renvoyons le développement à la proposition suivante.

IIe PROPOSITION.

Tous les livres du Nouveau-Testament sont divinement inspirés.

Nous avons pour garans de la vérité de cette proposition, la tradition de l'Église primitive, le témoignage constant de l'Église dans tous les temps, enfin le consentement des hérétiques eux-mêmes; et les difficultés qu'on a élevées contre cette vérité n'affaiblissent en rien la force et l'autorité de ces divers témoignages.

1. La tradition de l'Église primitive en faveur de la divinité des livres du Nouveau-Testament devient une preuve invincible de leur inspiration, s'il peut être démontré que telle a été sa doctrine, et que c'est des apôtres même qu'elle tenait cet article du symbole de sa foi. Or, il est impossible de conserver le plus léger doute sur la foi de l'Église primitive par rapport à l'inspiration du Nouveau-Testament, quand on a lu l'Apologie d'Athénagore, la deuxième Apologie de saint Justin, le chapitre X du premier livre de saint Irénée contre les Hérésies, et la Préface d'Origène sur son *Traité des Principes*. Il est également impossible de supposer qu'une doctrine sur laquelle repose tout l'édifice de la religion chrétienne se soit trouvée dès les premiers temps répandue dans tou-

tes les églises fondées et instruites par les apôtres, sans avoir tiré d'eux seuls sa source et son origine. Mais ce qui paraît incontestable, c'est que les livres du Nouveau-Testament, que les premières églises ont reçus comme divinement inspirés, leur ont été donnés comme tels par les apôtres eux-mêmes et par leurs disciples. « Lisez, dit saint Clément, l'un des disciples des apôtres, lisez les Écritures saintes, qui sont les oracles du Saint-Esprit, et soyez bien persuadés qu'elles ne contiennent rien d'injuste, de faux ou de fabuleux (1). » Saint Irénée voulant prouver, contre les hérétiques, que les quatre Évangiles sont les seuls véritables, donne pour motif qu'ils sont reconnus dans l'Église répandue par toute la terre (2). De même Tertullien voulant établir l'autorité de l'Évangile de saint Luc, allègue le consentement unanime de toutes les églises fondées par les apôtres, et des autres églises qui tiraient leur origine de ces dernières (3). Ces textes démontrent jusqu'à l'évidence que dans l'Église chrétienne on n'admettait comme doctrine pure et véritable que celle qui remontait jusqu'aux temps apostoliques ; et la conséquence immédiate de ce principe, c'est que l'Église primitive tenait des apôtres mêmes le dogme de l'inspiration divine du Nouveau-Testament.

2. Cette doctrine se retrouve à toutes les époques de l'Église chrétienne. Écoutons les saints pères, qui sont des témoins irrécusables de la foi de leur temps. Nous avons déjà vu saint Clément, disciple des apôtres, appeler les Écritures « les oracles du Saint-Esprit. »

Saint Justin, qui vivait au II[e] siècle, dit dans sa *Seconde*

(1) *Epist. ad Corinth.*

(2) *Adv. Hæres. l.* III. *c.* I, II, XI.

(3) *Adv. Marc. l.* IV. *c.* V.

Apologie : « qu'il ne faut pas attribuer aux prophètes inspirés ce qu'ils disent, mais qu'il faut le rapporter au Verbe de DIEU qui les inspire ; » et dans son *Dialogue contre Tryphon :* « qu'il n'y a point de contradiction dans l'Écriture sainte, et que s'il paraît y en avoir, c'est que nous ne les entendons pas. » Enfin, dans la *Première Exhortation aux gentils,* il enseigne que les écrivains sacrés n'ont pas eu besoin d'art pour composer, et qu'ils n'ont point écrit dans un esprit de dissension et d'animosité, parce qu'ils n'ont eu qu'à se purifier pour recevoir l'opération du Saint-Esprit, qui, descendant du ciel comme un archet tout divin, s'est servi des hommes qu'il avait choisis pour cela comme d'un instrument de musique, afin de nous révéler la connaissance des choses célestes et divines. »

Saint Irénée, au commencement du IIIe siècle, soutient que « nous sommes obligés de croire à l'Écriture sainte, parce qu'elle est parfaite, étant dictée par le Verbe de DIEU et par son Esprit (1).» Il dit ailleurs que « dans les livres de Moïse, c'est Moïse qui écrit, mais que c'est JÉSUS-CHRIST qui parle : *Mosis litteræ, verba sunt Christi* (2). »

Athénagore, apologiste célèbre du même siècle, après avoir dit dans sa Légation adressée aux empereurs Marc-Aurèle, Antonin et Aurèle-Commode, que les prêtres et les sages du paganisme se sont trompés en parlant de DIEU, de la matière et du monde, ajoute : « Mais quant à nous, nous avons pour témoins de nos sentimens et de notre foi les prophètes, qui, étant con-

(1) *Adv. Hæres. l.* I. c. XLVI, XLVII.

(2) *Ibid. l.* IV. c. III.

duits et éclairés par le Saint-Esprit, ont parlé de DIEU et des choses divines..... Est-il juste et digne de la raison dont l'homme a été doué de vouloir décider par des raisons tout humaines d'une foi et d'une religion appuyées sur l'autorité de l'Esprit divin, qui a conduit et donné le mouvement aux prophètes, en se servant de leurs bouches comme on se sert des instrumens (1)? »

On peut citer encore parmi les pères du IIIe siècle, saint Clément d'Alexandrie, qui dit que « c'est la bouche du Seigneur et le Saint-Esprit qui ont prononcé ce qui est dans l'Écriture (2). » Tertullien soutient, en plusieurs endroits de ses ouvrages, que les livres de l'Ancien et du Nouveau-Testament sont écrits par l'inspiration du Saint-Esprit. Origène prouve expressément cette vérité dans son Traité des Principes (3), et il remarque, dans son ouvrage contre Celse (4), que « les Juifs et les chrétiens conviennent de cette vérité, que les livres de l'Écriture sont écrits par l'inspiration du Saint-Esprit. » Saint Cyprien dit en deux mots que c'est le Saint-Esprit qui parle dans les Écritures: *Loquitur in Scripturis divinis Spiritus sanctus* (5). Enfin un ancien auteur qui a écrit contre l'hérésie d'Artémon, et qui est cité par Eusèbe (6), dit formellement que « ceux qui ne croient pas que les livres de l'Écriture aient été dictés par le Saint-Esprit sont des infidèles. »

Les pères des siècles suivans ne sont ni moins formels

(1) *Legat. pro Christianis. l.* II. *c.* XLVII.
(2) *Exhort. ad gentes.*
(3) *De Princip. l.* IV. *c.* I.
(4) *Contr. Cels. l.* V.
(5) *De Opere et Eleemos.*
(6) *Hist. Eccl. l.* V. *c.* XXVIII.

ni moins explicites. « Les oracles des Hébreux, dit Eusèbe, qui vivait au IVe siècle, contiennent des prédictions et des réponses divines, et ont une force toute divine ; ce qui leur donne une supériorité infinie sur les livres des hommes, et fait connaître que DIEU en est l'auteur (1). » Vers le même temps, saint Athanase, dans le livre de l'Interprétation des Psaumes, adressé à Marcellin, dit : « Toute l'Écriture de l'Ancien et du Nouveau-Testament a été composée par l'inspiration du Saint-Esprit. » La même doctrine a été enseignée par saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Hilaire, saint Ambroise, saint Jérôme, saint Épiphane, saint Jean Chrysostome, saint Augustin. Ce dernier père, en particulier, dit que « le médiateur parlé d'abord par les prophètes ; ensuite par lui-même, et enfin par les apôtres... qu'il a aussi composé une Écriture à laquelle nous ajoutons foi, » etc. (2).

Théodoret, dans sa Préface sur les Psaumes, affirme que « le propre des prophètes est que leur langage soit l'organe du Saint-Esprit, selon qu'il est écrit dans les Psaumes : *Ma langue est comme la plume d'un écrivain qui sait écrire très-vite* (3). » Il faut remarquer que Théodoret prend le nom de *prophètes* dans le sens général d'*auteurs inspirés;* il en avertit lui-même.

Saint Grégoire le Grand, qui vivait au VIIe siècle, après avoir rapporté les différens sentimens par rapport à l'auteur du livre de Job, décide ainsi la question : Il est inutile de rechercher qui a composé ce livre, puisque les fidèles ne doutent pas que le Saint-Esprit

(1) *Præp. evang. l.* XIII, *c.* XIV.

(2) *De Civit. Dei, l.* XI, *c.* II, III.

(3) *Ps.* XLIV, 2.

n'en soit l'auteur. C'est donc véritablement l'Esprit de DIEU qui l'a écrit, puisqu'il en a inspiré les pensées à l'auteur qui l'a composé, et qu'il s'est servi de ses paroles pour faire passer jusqu'à nous des actions de vertu que nous puissions imiter. Nous passerions sans doute pour ridicules, si, lisant des lettres que nous aurions reçues de quelque grand personnage, nous négligions à la fois, et la personne de l'auteur, et le sens de ses paroles, pour nous amuser à rechercher inutilement avec quelle sorte de plume il les aurait écrites. Ainsi, lorsque après avoir su que le Saint-Esprit est l'auteur de cet ouvrage, si nous nous arrêtons à examiner trop curieusement qui est celui qui l'a écrit, que faisons-nous autre chose sinon de disputer de la plume, lorsque nous pouvons profiter utilement des lettres que nous lisons (1)? » Nous parcourrions le cours des siècles suivans, et toujours nous trouverions les saints docteurs, les écrivains ecclésiastiques, et les théologiens professant la même foi sur l'inspiration du Nouveau-Testament.

3. L'accord unanime des hérétiques ajoute une nouvelle force aux différentes preuves que nous venons de donner. Parmi cette foule innombrable de sectes anciennes et modernes, qui se sont séparées de l'Église fondée par JÉSUS-CHRIST, et qui toutes se sont plus ou moins acharnées contre elle, pas une seule ne lui a jamais reproché d'avoir introduit de son chef le dogme de l'inspiration divine, et de s'être écartée en cela des institutions de son divin fondateur. Seulement au IVe siècle, les anoméens, pressés par la force des té-

(1) *Præf. moral. in Job.*

moignages de saint Paul, qu'on leur opposait, ont prétendu que l'Apôtre avait quelquefois parlé comme homme sans être éclairé par l'Esprit divin. Mais cette misérable défaite, inventée par ces hérétiques en désespoir de cause, a eu le sort qu'elle méritait; elle a été rejetée comme une nouveauté impie et blasphématoire, et bientôt étouffée sous les anathèmes de toutes les églises chrétiennes (1). Enfin, toutes les fois qu'il s'est élevé des critiques assez hardis pour s'élever contre cette croyance, ils se sont toujours trouvés en opposition avec le sentiment général. Ainsi Spinosa, aussi bien que Toelner et Semler, ont eu contre eux non seulement tous les catholiques, mais encore toutes les églises protestantes, tous les Grecs schismatiques et toutes les sectes hérétiques de l'Église orientale; en un mot, ils se sont mis en opposition avec une tradition la plus unanime, la plus constante, la plus universelle et la plus ancienne, puisque aucune origine autre que celle des temps apostoliques ne saurait lui être assignée. Aussi, pour donner la plus légère apparence de vérité à leur erreur, ils s'efforcent de décliner ce tribunal dont ils sentent l'accablante autorité, en recourant à des subterfuges qui ne peuvent en aucune manière contrebalancer le poids de cette autorité, comme on va le voir.

Difficultés proposées contre l'inspiration de l'Écriture sainte, et Réponses à ces difficultés.

Obj. 1° La tradition, suivant J. D. Michaëlis, se réduit en dernière analyse au témoignage de l'Église primitive:

(1) Voy. Épiph. *Hæres.* 76.

or cette église n'a aucun moyen d'attester le fait de l'inspiration, qui étant par sa nature secret et caché aux sens, ne peut être l'objet d'aucun témoignage (1).

Rép. L'inspiration, il est vrai, s'est passée dans l'esprit des écrivains sacrés; mais, toute secrète qu'elle est, cette inspiration peut avoir été connue des écrivains sacrés eux-mêmes, et manifestée par eux à l'Église : or la preuve évidente qu'ils l'ont réellement manifestée à l'Église primitive, c'est que l'Église a reconnu, dès les premiers temps, les livres du Canon pour inspirés. Car, comme nous l'avons déjà dit, une persuasion aussi unanime, aussi universelle, aussi constante et aussi ancienne, doit avoir nécessairement une cause; et d'un autre côté, il est manifeste que cette cause ne peut être que la déclaration publique qu'ont faite les apôtres et les autres écrivains sacrés que leurs écrits étaient divinement inspirés. Ainsi, le témoignage de l'Église primitive n'a pas pour objet immédiat le fait secret de l'inspiration, mais la déclaration publique et solennelle que les apôtres lui ont faite de l'inspiration de leurs écrits. Cependant le fait public de cette déclaration devient lui-même une preuve irrécusable du fait secret de l'inspiration.

Obj. 2° Les écrivains sacrés, disent quelques critiques, avouent eux-mêmes que ce n'est pas sans peine et sans beaucoup de travail qu'ils ont écrit. C'est ainsi que l'auteur du deuxième livre des Machabées dit qu'il n'a pas entrepris un ouvrage qui soit aisé, mais un travail qui demande une grande application et beaucoup

(1) *Introd. au N. T. Tom.* I, *part.* I, *ch.* III, *sect.* 2, *pag.* 112 et suiv. traduction franç. de J. J. Chenevière.

de peine (ch. II, v. 27); il va même jusqu'à dire que si sa narration est bien et telle que l'histoire la demande, c'est ce qu'il souhaite lui-même; que si au contraire elle est écrite d'une manière moins digne de son sujet, c'est sur lui qu'il faut en rejeter la faute (XV, 38, 39).

Rép. L'inspiration telle que nous l'avons définie (page 21) n'exclut ni le travail, ni l'industrie des écrivains sacrés, puisqu'elle ne fait que déterminer leur volonté à écrire en éclairant leur entendement de manière à les préserver de toute erreur; ce qui suffit pour donner à leurs écrits le sceau de l'autorité divine. Et si l'auteur du deuxième livre des Machabées sollicite l'indulgence de ses lecteurs, c'est qu'il suppose uniquement qu'il a pu ne pas toujours observer en composant son ouvrage les règles du genre historique, ou que son style peut bien n'être pas assez élégant, mais nullement qu'il ait pu commettre des erreurs de fait dans ce qu'il rapporte.

Obj. 3° Plusieurs rationalistes allemands prétendent que JÉSUS-CHRIST et les apôtres étant Juifs, ont appelé les Écritures de l'Ancien-Testament *divines* non point dans le sens d'*inspirées*, mais dans l'acception que ce mot avait chez le peuple juif, celle de livres contenant une doctrine excellente et qui venait de DIEU.

Rép. Mais nous ne pouvons mieux juger du sentiment des Juifs qui vivaient du temps de JÉSUS-CHRIST et des apôtres que par les témoignages de Joseph et de Philon, auteurs contemporains : or il est impossible, quand on a lu leurs textes tels que nous les avons rapportés, de ne point reconnaître que les Juifs entendaient par l'autorité divine de leurs livres, l'inspiration proprement dite, et qu'ils n'attachaient nullement à cette expression le

sens large que les rationalistes voudraient lui attribuer. Et d'ailleurs si, contre toute évidence, on voulait trouver encore quelque obscurité dans le sentiment de ces deux auteurs, les témoignages clairs et nombreux que nous fournissent les Talmuds et les anciens rabbins suffiraient pour la dissiper entièrement.

Obj. 4° Le témoignage de JÉSUS-CHRIST et des apôtres, disent d'autres rationalistes, ne prouve rien en faveur de l'inspiration; les argumens que JÉSUS-CHRIST et les apôtres tiraient de l'inspiration des Écritures n'étaient que des argumens dits *ad hominem;* car, puisque, selon l'opinion assez commune, les apôtres ont pu argumenter d'après certains sens que les Juifs donnaient aux prophéties de l'Ancien-Testament, sans néanmoins les approuver, pourquoi n'auraient-ils pas pu argumenter également d'après l'inspiration de l'Écriture, sans toutefois l'admettre?

Rép. Avant de répondre directement à cette objection, nous ferons observer que ce n'est que très-rarement qu'on recourt à ce genre d'argumentation, et que JÉSUS-CHRIST et les apôtres citant continuellement l'Écriture dans tous leurs discours, il faudrait supposer qu'ils étaient toujours en opposition aux lois ordinaires du langage, supposition aussi gratuite que ridicule. Disons maintenant 1° que quand on emploie les argumens *ad hominem*, on doit faire connaître par la suite des choses, ou par un avertissement exprès, que c'est de cette manière que l'on argumente, surtout quand le principe que l'on suppose est une erreur fondamentale qu'on est obligé de combattre; 2° qu'on ne doit point se servir d'une fausse doctrine vis-à-vis de ceux qui ne l'admettent pas; 3° que quand on établit des

points de doctrine, ou des préceptes de morale, ce ne doit jamais être sur une erreur fondamentale. Ce sont là autant de lois sacrées, que la raison et l'équité naturelles prescrivent à tout moraliste. Voilà pourtant les lois que JÉSUS-CHRIST et les apôtres auraient violées, si l'opinion que nous combattons avait quelque fondement; car 1° ils ne nous ont donné aucun signe pour distinguer leur véritable sentiment, quoique la doctrine qu'ils supposaient fût une erreur fondamentale, qu'ils devaient expressément rejeter; 2° saint Paul a supposé l'inspiration de l'Écriture en disputant contre les gentils, qui ne l'admettaient pas, et la tradition nous apprend que les apôtres ont enseigné aux églises à s'en servir indistinctement contre tous les ennemis de la religion chrétienne, soit Juifs, soit païens; 3° enfin, saint Paul exhortant Timothée, son disciple, à la lecture de l'Écriture sainte, lui donne pour motif principal l'inspiration de cette même Écriture (1), inspiration que nos adversaires regardent comme une erreur capitale, qui jusqu'à eux a empêché les hommes d'entrer dans le sens des livres sacrés.

Obj. 5° On objecte encore qu'il est impossible de regarder comme divinement inspiré un ouvrage qui contient des faussetés et des contradictions.

Rép. Mais a-t-on démontré jusqu'ici, de manière à satisfaire un esprit raisonnable, l'existence d'une seule de ces prétendues faussetés? Quant aux contradictions, elles ne sont qu'apparentes. Les rationalistes d'Allemagne se vantent d'en avoir fait disparaître eux-mêmes un grand nombre; et il faut en convenir, malgré les er-

(1) 2 *Tim.* III, 14-17.

reurs capitales où les ont entraînés leurs faux principes d'exégèse et d'herméneutique, leur érudition profonde dans les langues et les sciences orientales leur a fait expliquer d'une manière satisfaisante beaucoup de passages qui, par leur obscurité, déconcertaient la critique la plus consciencieuse. Or ces premiers résultats prouvent que de nouveaux efforts et des recherches plus approfondies diminueront encore le nombre de ces prétendues difficultés, et que nous devrons attribuer uniquement à notre ignorance de ne pouvoir expliquer les autres.

Obj. 6° Tous les peuples ont des livres qu'ils regardent comme divins et sacrés : ainsi les Perses veulent trouver une révélation divine dans leur Zend-Avesta, les Indiens dans leur Véda et leur Ézour-Véda, les Chinois dans leurs cinq Kings, les mahométans dans leur Coran, les rabbinistes dans le Talmud. Or, il est évident que ces livres n'ont rien de divin. Comment donc se persuader que les livres sacrés des chrétiens aient, sous ce rapport, le privilége exclusif qu'on prétend leur accorder?

Rép. « La stupidité de ces peuples, dit J. H. Janssens (1), qui ont souffert que d'habiles charlatans répandissent parmi eux tous les livres dont nous venons de parler, est cause qu'ils passent dans leur esprit pour sacrés et pour divins. Rien ne prouve qu'ils aient été inspirés; ensuite la doctrine qu'ils contiennent, tantôt ridicule, tantôt superstitieuse, tantôt évidemment erronée, puisqu'elle enseigne le polythéisme, démontre clairement que ces livres sont l'œuvre des imposteurs

(1) *Herméneutique sacrée, ch.* II, § XI, *tom.* I, *pag.* 78-80. *Nouvelle édit. Paris*, 1833.

qui les ont répandus (N° 1, note). Ce qui achève de les discréditer, c'est qu'aucun personnage célèbre par des miracles ou par des prophéties n'a regardé ces livres comme divins.

« Le débauché Mahomet avait coutume de répondre aux habitans de la Mecque, aux Juifs et à d'autres qui le pressaient de confirmer sa mission par des miracles, *qu'on n'avait pas toujours cru aux miracles*, ou *qu'il n'était pas envoyé pour faire des prodiges, mais pour prêcher;* à moins toutefois qu'on ne veuille prendre pour des miracles, comme l'ont fait quelques auteurs, l'histoire de cette colombe qui s'approchait de Mahomet et lui parlait à l'oreille, jonglerie qui ne demandait pas un grand art, ou celle du chameau qui s'entretenait avec lui pendant la nuit, et ne parlait qu'à lui seul, sans doute après qu'il avait pris la sage précaution d'écarter tout témoin; à moins enfin qu'on ne vienne aussi nous opposer ce fameux tour de force, par lequel il cacha dans sa manche une portion considérable de la lune, qu'il voulut bien ensuite restituer à cette planète, pour réparer la brèche qu'il lui avait faite; absurdités qui se réfutent d'elles-mêmes.

« Voyez maintenant dans quelles vues Mahomet compose le Coran ! « Pour plaire aux Juifs, dit Léonard Fræreisen (1), il rejette la Trinité des chrétiens, se rendant ainsi agréable aux ariens, et il garde leur circoncision. Pour se faire bien venir des philosophes, il préfère le polythéisme, ou plutôt le stoïcisme, au déisme. Pour se donner un air de sainteté, il prohibe

(1) *Brevis delineatio duorum impostorum magnorum, Muhammedis et Zinzerdorffii. Argentorati*, sans date.

l'usage du vin. Pour gagner les cœurs par le prestige de l'espérance, il promet aux hommes les Champs-Élysées après la mort. Afin d'être en état de fournir aux besoins de ses partisans ou de ses complices, il ramasse de toutes parts, sous couleur d'aumône, des sommes immenses. De peur d'offenser les chrétiens, il décerne les noms les plus pompeux à JÉSUS-CHRIST et à ses apôtres, il leur prodigue les éloges, il établit enfin tous ses préceptes sur le profit qu'il peut en retirer pour le succès de ses desseins ambitieux, etc. »

« Mais si les chrétiens, dit Janssens, regardent leurs livres saints comme divinement inspirés, c'est qu'ils les ont reçus comme tels de JÉSUS et des apôtres, qui ont appuyé leur mission divine par de vrais miracles et d'authentiques prophéties. »

QUESTION DEUXIÈME.

L'inspiration s'étend-elle à toutes les parties de l'Écriture, même à celles qui ne concernent ni la foi, ni les mœurs?

Quelques auteurs, même parmi les catholiques, n'ont pas fait difficulté de soutenir que l'Esprit saint n'a ni inspiré, ni même favorisé de son assistance spéciale les écrivains sacrés dans les choses qui n'ont point de rapport à la religion. Henri Holden, entre autres, dit, dans son *Analyse de la foi chrétienne*, ouvrage d'ailleurs fort estimable : « La quatrième chose est que le secours spécial accordé à l'auteur de chaque livre reçu dans l'Église pour la parole de DIEU, ne s'étend qu'aux choses qui sont purement doctrinales ou qui ont un rapport prochain et nécessaire avec la doctrine; mais dans les choses qui ne sont point du dessein de l'au-

teur et qui se rapportent ailleurs, nous croyons que DIEU ne les a assistés que comme il assiste les autres écrivains qui ont beaucoup de piété (1). »

PROPOSITION.

L'inspiration s'étend à toutes les parties de l'Ecriture, même à celles qui ne concernent ni la foi ni les mœurs.

Quoiqu'il ne soit point de foi que tout absolument, dans l'Écriture, ait été divinement inspiré, on peut dire qu'il y a de la témérité et trop de hardiesse à soutenir le contraire.

1. Les faits, même ceux qui au premier abord paraissent n'avoir qu'un rapport éloigné avec la doctrine, forment la partie la plus considérable de l'Écriture sainte.

2. Lorsque JÉSUS-CHRIST et les apôtres ont attribué aux livres saints une autorité divine, ils l'ont fait sans aucune restriction. Bien plus, saint Paul rapporte à la doctrine tout ce qui est contenu dans l'Écriture sainte : « Tout ce qui est écrit, dit ce grand apôtre, a été écrit pour notre instruction (2).»

3. L'opinion qui restreint ainsi l'inspiration divine a été tout-à-fait inconnue dans la primitive Église.

4. Dans combien de circonstances ne serait-on pas exposé à prendre l'échange, en regardant comme étrangers

(1) Holden, *Analysis fidei christianæ, l.* I. *c.* V. — Voy. R. Simon, *Hist. crit. du N. T. ch.* XXIV, *pag.* 295-297. Nous devons faire observer que Holden reconnaît cependant qu'il n'y a rien de faux dans l'Écriture : *Quamvis enim nullam complectatur Scriptura falsitatem,* etc. Hold. *Ibid.* Nous sommes de l'avis de R. Simon ; l'auteur aurait dû expliquer son sentiment mieux qu'il ne l'a fait.

(2) *Rom.* XV, 4.

à la doctrine des faits qui s'y rattacheraient pourtant, même d'une manière directe?

5. Le concile de Trente, en supposant qu'il ne tranche pas entièrement la question, favorise singulièrement notre sentiment. Voici ses propres paroles : « Que si quelqu'un ne reçoit pas pour sacrés et canoniques tous ces livres entiers avec tout ce qu'ils contiennent, et tels qu'ils sont dans l'ancienne édition vulgate latine... qu'il soit anathème (1). » Ainsi on peut tenir pour certain que tout ce qui est contenu dans l'Écriture a été divinement inspiré.

Difficultés qu'on oppose à ce sentiment, et Réponses à ces difficultés.

Obj. 1° L'Écriture n'ayant d'autre fin que de nous instruire de la religion, et non point des vérités humaines, qu'il n'est pas nécessaire de savoir, il n'y a nulle apparence que DIEU soit intervenu dans les choses purement humaines.

2° Les apôtres n'étaient pas infaillibles dans tout ce qu'ils disaient, mais seulement dans ce qu'ils prêchaient touchant la doctrine et les mœurs; pourquoi ne pas faire la même distinction par rapport à leurs écrits?

3° N'est-il pas indigne du Saint-Esprit d'accorder son secours divin pour des choses triviales? Peut-on dire, par exemple, que c'est par son inspiration que saint Paul écrit à Timothée de lui apporter le manteau qu'il avait laissé à Troade chez Carpus, et lui mande qu'il n'y avait que saint Luc qui fût pour lors avec lui? Fallait-il également être divinement inspiré pour l'informer qu'il avait laissé Trophime malade à Milet?

(1) *Conc. Trid. Sess.* IV.

4° On remarque souvent dans les livres saints que les auteurs ne sont pas certains au juste de ce qu'ils avancent : de là cette expression d'hésitation et de doute dont ils font usage : *environ*, *à peu près*. Mais si l'Esprit leur avait dicté les choses qu'ils écrivaient, les aurait-il laissés dans l'incertitude?

5° On y remarque encore des opinions fausses ou dont il est permis de douter, comme celles-ci, que le soleil s'arrêta, que les cieux sont solides, etc.

6° Il y a des fautes de mémoire dans les citations de l'Écriture sainte. Ainsi il arrive quelquefois aux apôtres et aux évangélistes de rapporter les prophéties dans d'autres termes, ou de citer un prophète pour un autre; ce qui ne peut se concilier avec l'inspiration.

7° Les apôtres reconnaissent qu'ils parlent quelquefois non par l'inspiration du Saint-Esprit, mais d'eux-mêmes. Ainsi saint Paul, dans sa première Epître aux Corinthiens, ch. x, vers. 10, 12, oppose ce que le Seigneur commande, à son propre conseil : « Quant à ceux qui sont mariés, ce n'est pas moi, mais le Seigneur qui leur fait ce commandement : Que la femme ne se sépare point de son mari. — Pour ce qui est des autres, ce n'est pas le Seigneur, mais c'est moi qui leur dis. » On peut ajouter que saint Paul se repent, dans sa seconde Épître, de ce qu'il avait écrit dans sa première, et qu'il avoue qu'il parle comme un insensé en rapportant ses révélations.

8° Les apôtres ont été sujets à l'erreur, même depuis la descente du Saint-Esprit; car saint Pierre s'est trompé en voulant soumettre les gentils à des observations judaïques. Pour décider la question de l'observation de la loi, il fallut une assemblée; donc chacun des apôtres,

pris séparément, n'était pas suffisamment inspiré pour la décider? De plus, l'Église même entière, de l'aveu de tout le monde, peut errer sur les faits et dans les matières qui n'appartiennent pas à la religion. Enfin, il n'y a que JÉSUS-CHRIST, la vérité même, qui ne soit point sujet à l'erreur dans aucun cas.

Rép. Ces objections, quelque spécieuses qu'elles soient au premier abord, ne peuvent pourtant pas l'emporter sur le témoignage formel de JÉSUS-CHRIST en faveur de l'inspiration de tout ce qui est contenu dans les livres saints, ni sur celui de saint Paul, qui n'est pas moins précis, comme nous venons de le voir, ni enfin sur l'autorité des pères, qui, d'un consentement unanime, ont enseigné que l'Écriture sainte, sans restriction ni exception aucune, est la parole de DIEU. Mais examinons cependant ces objections, et voyons si elles sont bien fondées.

1° La première porte sur un raisonnement tout-à-fait faux. Il est vrai que le but principal de l'Écriture est de nous instruire des vérités de la religion; mais s'ensuit-il que les écrivains sacrés n'aient pas été portés par le mouvement et l'impulsion du Saint-Esprit à composer les autres parties de leurs ouvrages? S'ensuit-il encore qu'il puisse y avoir des faussetés mêlées avec les vérités de la religion? Au contraire, c'est parce qu'elle nous instruit des vérités de la religion, qu'il faut nécessairement qu'il n'y ait pas d'erreurs mêlées parmi les choses véritables; autrement le faux serait un préjugé contre le vrai, l'erreur pourrait faire douter de la vérité, et alors toute l'autorité des livres saints se réduirait à rien, et tomberait en ruines.

2° La seconde objection suppose qu'il en est des écrits

des apôtres comme de leurs discours; cependant il y a une grande différence. Pour que les apôtres eussent été infaillibles dans toutes leurs conversations, il aurait fallu que le Saint-Esprit les inspirât perpétuellement et les dirigeât dans leurs pensées, dans leurs paroles et dans leurs actions. Dans ce cas, ils eussent été impeccables; cependant ils ne l'étaient pas, et il n'était pas nécessaire qu'ils le fussent, parce que leurs prédications étant assez distinguées de leurs conversations familières, on ne pouvait s'y tromper, et les fautes ou les erreurs qu'ils pouvaient commettre dans le commerce de la vie n'avaient rien de commun avec leur doctrine. Il n'en est pas de même de leurs écrits; ils ont été composés pour l'instruction de l'Église, ils devaient servir de règle pour la foi des chrétiens, et être considérés dans l'Église comme des livres divins.

3° La troisième a déjà été proposée au temps de saint Jérôme; ce grand docteur en fait l'exposition dans sa Préface sur l'Épître de saint Paul à Philémon, et sa réponse, qui est sans réplique, sera aussi la nôtre. Nous dirons donc avec lui qu'il n'est nullement indigne de l'Esprit saint de diriger l'esprit des hommes de manière à ce qu'ils ne commettent point d'erreurs même dans les moindres choses. Tout n'est pas également important, sans doute, dans les saintes Écritures; mais il n'y a rien qui soit d'une inutilité absolue; les traits les moins importans en apparence tiennent ou à l'intégrité et à la simplicité du récit, ou à la liaison des choses.

4° La quatrième n'offre aucune difficulté sérieuse. Ces expressions dubitatives *environ*, *à peu près*, ne prouvent nullement que les auteurs qui s'en sont servis n'étaient point inspirés. Ce sont des manières de parler

reçues dans le langage ordinaire des hommes. Le Saint-Esprit savait bien le nombre au juste, mais il n'a pas voulu le révéler aux écrivains ; il a jugé qu'il était plus naturel de les laisser parler comme on parle communément, et comme ils auraient parlé d'eux-mêmes.

5° La cinquième se résout aisément par cette simple réflexion que l'Écriture sainte n'ayant point pour but de nous apprendre les vérités philosophiques, a parlé de ces choses à la manière dont les hommes en parlent ordinairement. C'est la remarque de saint Augustin, qui, sur cette question, s'exprime en ces termes : « Pour le dire en un mot, nos auteurs ont su touchant la figure du ciel ce qui est véritable ; mais l'Esprit de DIEU, qui parlait par eux, n'a pas voulu enseigner ces choses aux hommes, parce qu'elles leur étaient inutiles pour leur salut (1). Ainsi l'Esprit saint ayant laissé les écrivains sacrés parler sur ces objets comme on en parle ordinairement, on n'est pas plus en droit de les accuser de fausseté, qu'on ne le serait d'accuser d'erreur ou de mensonge les coperniciens et les cartésiens, qui, dans leurs discours ordinaires, parlent du mouvement de la terre et de l'ame des bêtes comme les autres philosophes, quoiqu'ils pensent tout autrement

6° La sixième objection renferme deux parties distinctes : la première, que les apôtres et les évangélistes n'ont pas toujours rapporté les prophéties dans leurs propres termes : la seconde, qu'ils citent quelquefois un prophète pour un autre. Nous répondons, premièrement : qu'il est vrai que les apôtres et les évangélistes n'ont pas toujours cité les propres paroles des prophètes;

(1) August. *Lib. de Genesi ad litteram. cap.* IX.

ils en ont même changé l'ordre, mais ils en ont retenu le sens; cela suffisait à leur dessein. Il n'y a là ni faute de mémoire ni erreur véritable. Nous répondons en second lieu que les raisons qu'on allègue pour montrer que les écrivains du Nouveau-Testament se sont trompés en citant un prophète pour un autre, ne sont pas concluantes : c'est le sentiment de saint Jérôme et de saint Augustin.

7° La septième n'est fondée que sur un équivoque de mots : quoique le Saint-Esprit inspirât les apôtres dans tout ce qu'ils écrivaient, il y a cependant des choses qu'ils ordonnaient de la part de DIEU, et d'autres qu'ils établissaient ou conseillaient d'eux-mêmes. Les premières sont des commandemens de droit divin, les autres sont des préceptes humains ou des conseils, mais ces préceptes et ces conseils donnés par les apôtres étaient également inspirés de DIEU. Ainsi, pour bien comprendre le sens des paroles de saint Paul, il faut remarquer que ce saint apôtre appelle *précepte* ou *commandement du Seigneur*, ce que JÉSUS-CHRIST a ordonné ou prescrit dans l'Évangile, et il reconnaît ensuite qu'outre ces préceptes, les apôtres peuvent donner des conseils qui ne sont pas dans l'Évangile, c'est-à-dire dans les instructions que Notre-Seigneur donnait à ceux qui avaient le bonheur de l'entendre. Mais ces conseils donnés par saint Paul ou par les autres apôtres venaient aussi du Saint-Esprit, et étaient inspirés, surtout lorsqu'ils les donnaient dans des lettres écrites par inspiration; et c'est ce que saint Paul marque assez lorsque après avoir conseillé aux femmes de ne point se remarier, parce qu'en suivant ce conseil elles seront plus heureuses, il ajoute : « Et je crois que j'ai aussi en moi

l'Esprit de Dieu (1). » C'était par une inspiration particulière que l'Apôtre donnait des conseils si sages, et lorsqu'il les mettait par écrit dans ses lettres adressées aux fidèles, ils devenaient partie des Écritures divines. Or toute Écriture sacrée est *divinement inspirée et utile pour enseigner et instruire*.

Quant aux deux passages de la deuxième Épître aux Corinthiens, il n'est pas difficile d'y répondre. D'abord saint Paul ne se repent point, à proprement parler, d'avoir repris les Corinthiens, puisque la correction et la réprimande qu'il leur avait faites étaient devenues si utiles ; mais il veut dire qu'il s'en était attristé, en prenant part à la tristesse qu'ils en avaient ressentie ; semblable à un père qui, voyant la tristesse dont son fils est accablé lorsqu'il a été repris et corrigé, ressent lui-même, en quelque manière par contre-coup, la tristesse de son fils ; mais il a de la joie de voir que ce fils étant touché, se trouve dans l'heureuse disposition de changer de conduite.

En second lieu, lorsqu'il semble reconnaître qu'il agit et qu'il parle en insensé, il veut seulement faire entendre que, quoique en général ce soit une espèce de folie de se glorifier, il est néanmoins obligé de relever la dignité de son ministère et ses travaux apostoliques ; ce qui est une chose utile pour l'édification des fidèles, lorsqu'on se voit obligé d'en venir là, et ce qui serait une espèce de folie, si l'on n'était point contraint de le faire.

8° Enfin nous répondons à la huitième objection, que nous ne prétendons pas que les apôtres aient été infaillibles en toutes choses. En avouant même que saint

(1) I *Cor*. VII. 40.

Pierre a pu se tromper, quoique, comme Tertullien l'a remarqué, ce qu'on lui reproche soit plutôt une faute de conduite qu'une erreur de doctrine : *Conversationis vitium fuit, non prædicationis* ; en reconnaissant que dans les difficultés qui se présentaient les apôtres pouvaient se confirmer et s'éclairer mutuellement, il n'y a là rien qui empêche qu'ils n'aient été inspirés, chacun dans ses propres écrits. Il faut bien remarquer que le Saint-Esprit, qui a agi en eux, n'a pas voulu leur révéler certaines choses immédiatement et sans les secours ordinaires : au contraire, il a voulu qu'ils s'en servissent, et c'est par cette voie qu'il les a conduits à la vérité. Or, un de ces moyens naturels les plus efficaces était de conférer entre eux sur les contestations qui pouvaient s'élever, et de décider ensuite la chose d'un commun accord ; c'est aussi celui que les apôtres employèrent ; mais ils ne se crurent pas par là privés du secours de l'Esprit saint ; ils déclarèrent, au contraire, qu'ils ne décidaient la question qui était en litige que par la divine inspiration : *Visum est Spiritui sancto et nobis.*

Il est vrai que l'Église peut errer sur les faits et dans les matières qui n'appartiennent pas à la religion ; car elle n'est que la dépositaire de la doctrine qu'elle a reçue de Jésus-Christ et de ses apôtres : elle n'a plus de nouvelle révélation authentique et publique ; mais il n'en est pas de même de l'Écriture sainte, qui, comme nous l'avons déjà observé, a été écrite par l'inspiration de Dieu, pour être une règle infaillible de la vérité et de la foi des chrétiens.

Enfin il est vrai que Jésus-Christ, la vérité même, est seul infaillible par lui-même ; mais les hommes peuvent recevoir le don de l'infaillibilité par grâce, par in-

spiration, et par l'assistance spéciale et la direction du Saint-Esprit. Or c'est le cas des apôtres et de tous les autres écrivains sacrés, comme nous l'avons démontré par des preuves dont ces objections ne diminuent en rien ni la force ni la solidité.

QUESTION TROISIÈME.

La simple assistance n'a-t-elle pas suffi aux écrivains sacrés dans certaines parties de leurs ouvrages, et l'inspiration doit-elle s'étendre jusqu'aux mots dont ils se sont servis?

On s'était borné jusqu'au IXe siècle à soutenir que l'Écriture sainte était divinement inspirée ; mais Agobard, archevêque de Lyon, qui vivait à cette époque, ayant examiné de plus près la question de l'inspiration, soutint, dans une lettre écrite à un certain Frédégise, que l'Esprit saint n'avait point dicté aux prophètes et aux apôtres les termes et les expressions dont ils s'étaient servis.

En 1586, les pères jésuites Lessius et Hamelius défendirent, dans des thèses soutenues à Louvain, les propositions suivantes :

I. Ut aliquid sit Scriptura sacra, non est necessarium singula ejus verba inspirata esse à Spiritu sancto.

II. Non est necessarium ut singulæ veritates et sententiæ sint immediatè Spiritu sancto ipsi scriptori inspiratæ.

III. Liber aliquis, qualis fortassè est secundus Machabæorum, humanâ industriâ sine assistentiâ Spiritûs sancti scriptus, si Spiritus sanctus posteà testetur ibi nihil esse falsum, efficitur Scriptura sacra.

Dès l'année suivante, et en 1588, les facultés de théologie de Louvain et de Douai censurèrent ces propositions. Les docteurs de Louvain les condamnèrent *in*

globo sur le motif qu'elles semblaient approcher de l'ancienne hérésie des anoméens, qui prétendaient que les prophètes et les apôtres avaient souvent parlé comme des hommes ordinaires : *Tres illæ assertiones accedere videntur ad damnatam olim anomæorum opinionem, qui prophetas et apostolos in multis volebant ut homines fuisse locutos;* mais ceux de Douai appliquèrent une censure à chaque proposition en particulier. Ces condamnations n'empêchèrent pas Lessius, Hamelius et plusieurs autres pères jésuites de soutenir cette opinion ; et Corneille Lapierre, en particulier, a enseigné depuis que l'inspiration n'a pas été nécessaire aux écrivains sacrés pour écrire les histoires ou les exhortations qu'ils avaient apprises, soit en les voyant, soit en les entendant, soit par la lecture ou la méditation, et que la simple assistance leur avait suffi dans ces circonstances. R. Simon s'est déclaré le défenseur de ces opinions (1). Pour nous, qui ne les admettons pas toutes indistinctement, nous croyons devoir établir les propositions suivantes.

Ire PROPOSITION.

La simple assistance n'a suffi aux auteurs sacrés dans aucune partie de leurs ouvrages.

1. Quand les écrivains sacrés et les pères de l'Église ont parlé du secours surnaturel qui a aidé les auteurs de l'Écriture dans la composition de leurs ouvrages, ils ont appliqué ce secours à l'Écriture en général, sans faire la moindre restriction, sans excepter la plus légère partie. Ainsi, quand Jésus-Christ et les apôtres ont appelé l'Ancien-Testament *Loi divine, Ecriture divine, oracles de l'Esprit saint;* quand tous les docteurs de la religion

(1) *Hist. crit. du N. T. ch.* XXIII, XXIV.

chrétienne, en parlant de l'Ancien et du Nouveau-Testament, n'ont cessé de répéter que les Écritures étaient *les instrumens, les organes du Saint-Esprit, des plumes de l'Esprit divin, des cordes mues par un divin archet,* ils n'ont établi aucune distinction, ni entre les différens livres dont se compose le corps sacré des Écritures, ni entre aucune partie quelconque de ces livres. Enfin, quand saint Paul a déclaré lui-même que *toute l'Écriture est divinement inspirée;* quand la tradition, fidèle interprète des sentimens du grand apôtre, n'a jamais donné lieu à restreindre l'inspiration à certaines portions plus ou moins considérables de l'Écriture, il y a, ce me semble, bien de la hardiesse et de la témérité à vouloir se contenter dans quelques parties de la simple assistance de l'Esprit saint. Cela ne serait permis qu'autant que la simple assistance remplirait les conditions de l'inspiration proprement dite; car évidemment nous n'avons aucun droit d'admettre une espèce de secours qui ne remplirait point la force et l'énergie des termes employés par les écrivains sacrés, et qui ne répondrait nullement aux sentimens et aux expressions des pères. Or, la simple assistance, sous quelque rapport qu'on l'envisage, est inférieure à l'inspiration, puisqu'elle a pour but unique de diriger l'entendement de l'écrivain sacré dans l'usage de ses facultés, de telle sorte qu'il ne commette aucune erreur, tandis que l'inspiration influant de plus sur sa volonté, le pousse et le détermine à écrire. Ainsi, dans la simple assistance, c'est l'écrivain qui s'est déterminé à écrire librement et indépendamment de tout secours surnaturel, tandis que dans l'inspiration, c'est l'Esprit saint lui-même qui est l'auteur de sa détermination. Voici une autre différence non moins frappante. Dans

l'inspiration, DIEU dicte ou suggère à l'écrivain sacré qu'il anime de son *souffle divin* (c'est l'expression dont s'est servi saint Paul, θεόπνευστος), au moins le fond de ce qu'il doit dire, et le conduit de telle manière que non seulement il ne peut tomber dans la moindre erreur ou la plus légère surprise, mais que tout ce qu'il écrit est *la pure parole de* DIEU, et a DIEU pour auteur ; mais dans la simple assistance, l'Esprit saint ne dicte rien, ne suggère rien ; il empêche seulement que l'écrivain qui en est favorisé ne fasse un mauvais usage de ses lumières. Ainsi c'est moins une illumination de l'entendement qu'un secours externe de providence qui veille à ce que l'écrivain ne tombe dans aucune erreur ; de sorte qu'avec ce seul secours, tout ce qu'il dit reste sa propre parole ; parole infaillible, il est vrai, mais qui n'a que l'homme pour auteur.

2. S'il y avait dans l'Écriture des endroits composés sous la simple assistance, il y aurait donc des parties qui seraient inspirées et d'autres qui ne le seraient pas, et qui par conséquent ne pourraient pas être dites la parole de DIEU, et seraient tout simplement des paroles humaines : or ce mélange de paroles de DIEU et de paroles humaines, loin de trouver le moindre fondement dans les auteurs sacrés et dans la tradition, se trouve en opposition formelle avec ces deux autorités, qui affirment expressément que toute l'Écriture a été divinement inspirée, et que toute entière elle est la parole de DIEU.

3. Si dans la composition de leurs ouvrages les écrivains sacrés n'avaient eu pour tout secours que la simple assistance, quelle différence mettrait-on entre leurs écrits et les décisions des conciles œcuméniques ? Cependant la tradition et l'Église elle-même en reconnais-

sent une immense. Les Écritures sont à leurs yeux la parole de Dieu même, tandis qu'elles ne regardent les décrets de ces conciles que comme l'explication purement humaine, quoique infaillible, de cette divine parole.

4. Si la simple assistance ne suffit pas pour qu'un ouvrage soit réputé Écriture sainte, il ne peut, à plus forte raison, devenir la parole de Dieu, quand il a été composé sans ce secours et par une industrie toute humaine. L'Église, assistée elle-même par le Saint-Esprit, ne peut déclarer par ses décisions que ce qui a été fait; et il n'est pas en son pouvoir de changer la nature d'un livre; elle le fait connaître pour ce qu'il est; mais, en l'approuvant, elle ne peut pas faire qu'il ait été composé par l'Esprit saint, s'il ne l'a pas été réellement. Or on a toujours et généralement entendu par Écriture sainte un ouvrage composé par l'Esprit saint. Ainsi l'Église ne pourra jamais faire qu'un écrivain qui, en composant son livre, n'a été mu que par son seul et propre esprit, ait été cependant mu par l'Esprit saint, ce qui signifie, en d'autres termes, qu'un ouvrage qui n'a été composé que par une industrie purement humaine ne saurait jamais être la parole de Dieu dans le sens que Jésus-Christ, les apôtres, les pères et l'Église elle-même, ont toujours attaché à cette expression, quand ils l'ont appliquée à l'Écriture sainte.

IIe PROPOSITION.

L'inspiration ne s'étend pas jusqu'aux mots dont les écrivains sacrés se sont servis dans la composition de leurs ouvrages.

Les autorités si nombreuses et si imposantes que nous avons citées dans les deux questions précédentes en faveur de l'inspiration des écrivains de l'Ancien et du

Nouveau-Testament, ne sont pas assez claires et assez précises sur l'étendue de cette inspiration, pour qu'on puisse prononcer avec certitude qu'elle s'étend ou ne s'étend pas jusqu'aux expressions dont se sont servis les écrivains sacrés. De là les théologiens et les interprètes, divisés comme en deux camps, se sont déclarés les uns pour, les autres contre l'inspiration verbale. Pour nous, quoique fort éloignés de condamner l'opinion contraire, nous regardons comme plus probable que l'inspiration ne s'étend pas jusqu'aux mots, et voici les raisons sur lesquelles nous fondons notre sentiment.

1. On ne serait fondé à admettre l'inspiration verbale qu'autant qu'elle serait nécessaire pour établir la vérité et l'infaillibilité de l'Écriture et pour prouver qu'elle est la parole de Dieu. Or l'Écriture peut avoir ces deux caractères indépendamment de l'inspiration verbale. Il suffit en effet que toutes les pensées en soient inspirées, et que l'Esprit saint ait veillé par un secours spécial à ce que l'écrivain sacré employât les termes convenables pour exprimer exactement les vérités qui lui étaient suggérées. Si toutefois on veut exiger de plus le secours de l'inspiration verbale, il faudra nécessairement dire que les différentes Églises du monde chrétien n'ont pas la parole de Dieu, puisqu'elles ne possèdent que des versions écrites dans des langues diverses, et par conséquent dans des termes tout autres que ceux qui sont sortis de la plume des auteurs sacrés.

2. La grande différence de style qu'on trouve soit dans les oracles des prophètes, soit dans les écrits des apôtres et des évangélistes, est encore une preuve assez forte contre l'inspiration verbale. Chacun d'eux écrit selon son génie, son éducation et le siècle où il vit.

Isaïe, comme le remarque saint Jérôme, d'une naissance distinguée, élevé à la cour des rois, a un style poli, noble, majestueux, digne en un mot de son éducation; Amos, au contraire, né dans l'humble chaumière des bergers, élevé parmi les troupeaux, ne retrace dans ses tableaux et ses comparaisons que les images de la vie champêtre (1). Saint Luc, habile dans la langue grecque, écrit avec la pureté du dialecte attique; tandis que saint Paul, élevé, comme il le dit lui-même, aux pieds du juif Gamaliel, parle un grec dur et presque barbare. Enfin saint Jean est diffus et tombe parfois dans la tautologie, tandis que saint Pierre se fait remarquer par un style concis et serré. Or n'est-il pas plus naturel d'attribuer cette différence dans la manière d'écrire aux talens divers des écrivains, que de recourir gratuitement au miracle, en voulant que l'Esprit saint se soit ainsi joué à produire de lui-même, et à l'insu des écrivains sacrés, une diversité de langage si conforme à leur caractère et si bien assortie à leurs divers talens?

3. Enfin la manière différente dont les évangélistes rapportent souvent les paroles de Jésus-Christ semble nous autoriser à rejeter la nécessité de l'inspiration verbale. Car, en admettant, ce qui est incontestable, que les évangélistes ont rapporté fidèlement ce que l'Esprit saint leur dictait, comment justifier cette diversité d'expressions? Dira-t-on qu'elle est l'œuvre de l'Esprit saint lui-même? Mais alors nous n'avons plus les paroles de Jésus-Christ dans les passages de l'Évangile où elles sont diversement rapportées; car ces divines paroles

(1) Hier. *in cap.* III *Amos, et Præfat. in Jes.*

n'étant plus celles de JÉSUS-CHRIST que quant au sens, et ce sens ne suffisant pas, selon les partisans de l'inspiration verbale, il en résulte nécessairement que ces pages de l'Évangile ne renferment plus les propres paroles de JÉSUS-CHRIST, ce qui est formellement contraire au langage commun de l'Église.

Difficultés qu'on oppose à ce sentiment, et Réponses à ces difficultés.

Obj. 1° L'inspiration verbale ayant été admise par les rabbins et les pères de l'Église qui se sont le plus livrés à l'étude de l'Écriture sainte, il y a de la témérité à la rejeter.

2° Saint Paul nous enseigne que toute l'Écriture est divinement inspirée : or cette sentence doit s'appliquer, pour être vraie, aussi bien aux mots qu'aux choses contenues dans l'Écriture.

3° Toute l'Écriture est non seulement la pensée, mais encore la parole de DIEU : or, comment pourrait-elle être la parole de DIEU, si DIEU lui-même n'avait pas inspiré cette parole?

Rép. 1° Le sentiment des rabbins sur cette question n'est nullement unanime. De plus, ceux qui soutiennent l'inspiration verbale l'appliquent à la loi seulement et non aux Hagiographes. Quant aux pères de l'Église, quoiqu'ils parlent en termes les plus pompeux et les plus magnifiques de l'inspiration des Écritures, ils ne disent nulle part d'une manière explicite qu'elle s'étende jusqu'à l'expression matérielle du discours. Saint Augustin en parlant des évangélistes, dit qu'il ne faut pas s'arrêter aux termes dont ils se sont servis, mais seulement à

la pensée qu'ils ont exprimée (1). Saint Jérôme, tout en soutenant que chaque syllabe de l'Écriture est pleine de mystères, assure en même temps que saint Paul est trivial dans son discours, qu'il fait des solécismes, et que c'est avec vérité que cet apôtre dit de lui-même qu'il ignore l'art de bien dire (2). Or ces pères ne se seraient pas permis un tel langage s'ils avaient cru que tout, jusqu'aux expressions mêmes, était inspiré dans l'Écriture.

2° Saint Paul a pu dire avec vérité que toute l'Écriture est inspirée, sans qu'on soit autorisé pour cela à étendre jusqu'aux mots ce secours divin. Il suffit, en effet, pour justifier cette parole du grand Apôtre, que tous les sens que contient l'Écriture soient inspirés de Dieu, c'est-à-dire qu'il n'y ait pas une phrase, pas un seul mot qui ne soient inspirés quant aux vérités qu'ils renferment.

3° Ce qui fait le fond de la parole, c'est la pensée qu'elle renferme et non la lettre, qui n'en est que l'expression matérielle : si donc Dieu est l'auteur des pensées, on peut dire avec vérité qu'il est aussi l'auteur de la parole.

COROLLAIRE.

D'après tout ce qui a été dit dans ce chapitre, il n'est pas difficile de tirer les conséquences suivantes :

1° La définition que nous avons donnée de l'*inspiration* se trouve très-juste et très-exacte, puisqu'elle s'accorde parfaitement avec l'idée que Jésus-Christ, les apôtres, les autres écrivains sacrés, les auteurs juifs, les pères de l'Église et les écrivains ecclésiastiques, nous

(1) August. *De consensu evangelistarum, l.* II.

(2) 2 *Cor.* XI, 6.

ont donnée des secours surnaturels qu'il a fallu à ceux qui ont composé les livres saints, pour que ce qu'ils ont écrit fût réellement la parole de DIEU. Elle est surtout conforme au terme si clair et si précis employé par l'apôtre saint Paul, *θεόπνευστος*; terme qui n'est lui-même que la traduction fidèle de רוח אלהים *souffle de* DIEU, consacré chez les anciens Hébreux pour marquer l'influence que l'Esprit divin exerçait sur les prophètes par la bouche desquels il voulait exprimer ses oracles (1).

2° Le *mouvement pieux* n'a pu suffire aux écrivains sacrés pour composer leurs ouvrages, puisqu'il n'a pu leur communiquer le don de l'infaillibilité qu'ils ont incontestablement reçu; parce qu'un écrit ne saurait passer pour sacré, si l'on n'avait pas une assurance entière que l'auteur n'a pu être ni trompé ni surpris.

3° La simple *assistance du Saint-Esprit*, sans inspiration, était aussi un secours insuffisant, comme nous venons de le prouver dans l'avant-dernière proposition.

4° Les écrivains sacrés ont dû être favorisés du secours de la *révélation*, au moins dans la composition de cette partie de leurs ouvrages qui contient les mystères et les événemens futurs, dont ils ne pouvaient acquérir la connaissance par leur sagacité naturelle. Car nous ne saurions nous persuader que la révélation proprement dite leur a été nécessaire pour toutes les choses qu'ils nous ont transmises, puisqu'il en est un grand nombre qu'ils connaissaient certainement par le témoignage des hommes, ou par quelque autre voie naturelle, comme ils nous l'assurent eux-mêmes. Saint Luc, en effet, ne dit

(1) Comparez *Num.* XXIV, 2. 1 *Sam.* X, 6, 10. XIX, 20, 23 *Jes.* XLII, 1. LIX, 21. *Os.* IX, 7.

pas qu'il raconte ce que Dieu lui a révélé, mais ce qu'il a appris lui-même de ceux qui dès l'origine ont été les témoins oculaires des faits qu'il rapporte (1), et saint Jean déclare qu'il annonce les choses qu'il a vues de ses yeux, ce qu'il a entendu, et ce qu'il a touché de ses propres mains (2).

5° Puisque l'Écriture sainte est la parole même de Dieu, et qu'elle a été composée par son ordre et sous la direction de son Esprit, elle doit être la règle de notre foi et de nos mœurs, c'est-à-dire, que nous devons croire tout ce qu'elle nous enseigne, et soumettre notre conduite à ce qu'elle nous prescrit.

CHAPITRE QUATRIÈME.

DE LA CANONICITÉ DE L'ÉCRITURE SAINTE.

La canonicité d'un livre peut être considérée comme un témoignage authentique de son inspiration; de sorte que si l'on veut être assuré qu'un livre a été divinement inspiré, qu'il fait partie de l'Écriture sainte, il faut voir s'il se trouve dans le Canon. Sous ce point de vue, les expressions *livre canonique* et *livre inspiré*, ou *livre divin*, deviennent synonymes (3).

Les livres qui ne sont pas compris dans le Canon se nomment *apocryphes* (4). Mais, outre ces derniers, il en est

(1) *Luc.* I, 2, 3.

(2) 1 *Joan.* I, 1.

(3) Suicer. *Thesaur. Eccles.* au mot Κανὼν.

(4) Nous parlerons dans le deuxième article des différens sens que l'on donne à ce mot dans les matières bibliques.

plusieurs autres dont on fait mention dans l'Ancien-Testament, et qui sont perdus depuis long-temps. On ne peut traiter d'une manière complète la question de la canonicité sans faire mention de ces deux dernières classes ; nous diviserons donc ce chapitre en trois articles, dont le premier sera consacré aux livres canoniques, le second aux livres apocryphes, et le troisième aux livres perdus.

ARTICLE PREMIER.

Livres canoniques.

Comme le Canon des livres saints n'est pas le même pour les Juifs et les chrétiens, et que les églises chrétiennes elles-mêmes ne sont pas d'accord sur ce point, les catholiques regardant comme canoniques plusieurs livres que les protestans traitent d'apocryphes, nous traiterons successivement de ces différens canons, après avoir donné toutefois quelques notions préliminaires sur ce qu'on doit entendre par *Canon, livre canonique,* et avoir dit quelques mots sur les erreurs auxquelles a donné lieu la question de la canonicité.

1. Le mot κανὼν signifie proprement *règle, loi,* mais comme on le trouve souvent employé, même par les anciens auteurs profanes, dans le sens de *catalogue, recueil,* les interprètes prétendent, les uns, qu'on a donné ce nom aux livres sacrés parce qu'ils sont la règle de notre foi; les autres, parce que ces livres forment le catalogue ou recueil sacré. Les deux opinions ne sont pas sans avoir quelques preuves chacune en sa faveur. D'abord il est incontestable que l'Écriture sainte sert de règle à notre foi. Ajoutons que saint Irénée en parlant de l'Évangile de saint

Jean, l'appelle *règle de la vérité* (κανόνα τῆς ἀληθείας) (1). Saint Isidore de Péluse applique cette même expression aux livres saints en général (2). Or cette expression paraît empruntée d'un passage de saint Paul qui a rapport à la doctrine et à la révélation divine (3). Ainsi, dans cette opinion, le mot *canon* serait synonyme de *livres canoniques*, c'est-à-dire livres contenant la règle par excellence, la vraie religion. D'un autre côté, il semble que les livres sacrés n'ont été appelés *canoniques* qu'à cause du catalogue dans lequel ils étaient contenus, « comme le catalogue des Clercs, dit Ellies Dupin, est appelé *canon* dans le Concile de Laodicée, chapitre XXIV, aussi bien que celui des évêques et des fidèles défunts, par les écrivains ecclésiastiques. Quoique ce nom soit grec, poursuit Dupin, il est plus en usage chez les Latins que chez les Grecs, qui emploient souvent ceux de κατάλογος, ἔκθεσις, ἄριθμος (4). » Mais quelle que soit la signification qu'on ait pu attacher au mot *canon*, en vertu de son étymologie, on le prend généralement dans le sens de *recueil, catalogue*, toutes les fois qu'on s'en sert dans la question de la canonicité qui nous occupe en ce moment, de même qu'on prend l'expression *livre canonique* dans le sens de livre qui fait partie du recueil sacré.

2. Les ennemis de la révélation ont mis dans ces derniers temps surtout une ardeur incroyable à combattre la canonicité des Écritures, sans parler de T. Hobbes et de Spinosa, qui ont soutenu sur le Canon des opinions

(1) *Adv. Hæres. l.* III. *c.* XI.

(2) *Epist.* CXIV.

(3) *Galat.* VI, 16, où Théodoret explique le mot κανὼν par διδασκαλία, et OEcumenius par διδαχή.

(4) *Dissert. prélim. sur la Bible. l.* I. *ch.* I. § 2. *note.*

aussi fausses que dangereuses (1); J.S. Semler, qu'on peut regarder comme le père des rationalistes, et après lui Corrodi, ont abusé d'une manière étrange de leur profonde érudition pour établir des principes qui ruinent de fond en comble la divinité, et par suite la canonicité des livres saints (2).

Assez récemment des théories plus ou moins contraires à la vérité historique du Canon ont-été mises en avant par Bertholdt, De Wette, Celiérier (3). Ce dernier, qui semble faire profession de combattre le rationalisme, ne s'en garantit pas assez lui-même, quand, par exemple, il traite avec tant de légèreté l'autorité canonique des Hagiographes.

Hævernick, qui a écrit de si bonnes choses sur la canonicité des livres saints, tant dans son Commentaire sur Daniel que dans son Introduction et son Histoire du Canon de l'Ancien-Testament, a commis quelques erreurs communes aux protestans même les plus rigides sur la question de la canonicité.

Enfin, parmi les catholiques, R. Simon, le P. Lami et J. Jahn, ne se sont pas toujours exprimés sur certaines questions touchant le Canon d'une manière assez exacte, comme nous le ferons voir.

SECTION I.

Canons de l'Eglise judaïque.

Si nous voulons nous former une idée juste et complète du Canon des Juifs, il faut nous rappeler que chez les

(1) Hobb. *Leviathan*. Spinos. *Tractat. theolog. polit. c.* x, xi.

(2) Comparez ce qui a été dit sur ce sujet, *pag.* 2.

(3) Bertholdt, *Introd. Tom.* i. *p.* 70 *et suiv.* De Wette, *Introd.* § 7, 13. Cellérier, *Introd. à l'A. T. pag.* 298 *et suiv.*

anciens peuples, c'était toujours aux ministres de la religion qu'on confiait la garde et la conservation des écrits considérés comme divins et sacrés (1), et que c'était dans le temple qu'on déposait et qu'on conservait ces précieuses collections (2). Or les Hébreux ne diffèrent en rien, sous ce rapport, des autres nations. Nous voyons en effet, par plusieurs passages du Pentateuque, que ce livre fut déposé entre les mains des prêtres et mis dans l'arche, ou à côté de l'arche d'alliance, pour y être conservé (3), et qu'avant même qu'il n'eût été achevé, Moïse faisait dans certaines circonstances la lecture publique et solennelle des parties qui se trouvaient déjà rédigées (4).

Ainsi il est hors de tout doute que le premier canon de l'Église judaïque a été le Pentateuque, qui a eu pour auteur Moïse, non seulement législateur du peuple hébreu, mais prophète, et le plus grand prophète; Moïse, qui avait prouvé sa mission par des miracles éclatans, et qui, en publiant le Pentateuque, l'avait proposé comme étant la parole même de DIEU.

Depuis Moïse jusqu'au schisme des dix tribus, il y a eu sans doute des écrivains inspirés; mais il ne paraît point que leurs écrits aient été mis dans le Canon de l'É-

(1) Comparez J. E. Jablonsky, *Pantheon Ægypt. proleg. p.* 94 *et suiv.*

(2) Euseb. *Præp. evang.* I, 9. Strabon, *Geogr. l.* XIV. *p.* 734, *édit. de Xilander*. Diog. Laërt, IX, 6. Servius, *ad Virgil. Æneid.* VI, 72. Onuphr. Panvinus, *De Sibyll. et Carmin. Sibyll. p.* 309.

(3) *Deut.* XVII, 18. XXXI, 9, 26.

(4) *Ex.* XXIV, 7. Comparez dans le *Pentateuque avec une traduction française, etc., par* J. B. Glaire, *tom.* II, les notes importantes, *pag.* 124, 125 et 176.

glise juive ; car s'ils y avaient été mis, les Juifs qui se séparèrent du corps de la nation auraient dû conserver, non seulement le Pentateuque, mais encore tous les autres livres. Or, il est manifeste qu'ils n'ont emporté avec eux que le Pentateuque, puisque les Samaritains n'ont jamais eu que ce livre, qu'ils avaient reçu des Juifs schismatiques. Les livres inspirés étaient sans doute respectés par la tradition ; mais un jugement solennel de la Synagogue ne les avait pas encore mis dans le Canon : il paraît qu'elle s'en était rigoureusement tenue au Pentateuque.

Nous ne voyons pas qu'il y ait eu d'autre Canon solennellement reconnu que celui qu'on attribue à Esdras, et dont nous allons nous occuper, mais il est incontestable que depuis Moïse jusqu'à Esdras il y a eu beaucoup d'autres livres inspirés tels que *Josué,* les *Rois*, etc., qui ont existé bien avant la captivité ; et que durant ce laps de temps les Juifs n'ont pas manqué d'une autorité suffisante pour déclarer la divinité de leurs ouvrages, puisqu'ils ont eu la Synagogue et les prophètes, dont le ministère extraordinaire ne manquait jamais. « Car, comme le remarque Eusèbe, parmi les Hébreux, ce n'était point au peuple à juger de ceux qui étaient inspirés, ni à rien décider au sujet de leurs ouvrages divins ; cet emploi n'était réservé qu'à un petit nombre de personnes assistées elles-mêmes du Saint-Esprit pour prononcer sur cela, ainsi que sur leurs auteurs, lesquels étaient favorisés d'une inspiration spéciale pour mettre ces oracles par écrit. Eux seuls avaient l'autorité de consacrer les livres mêmes des prophètes et de rejeter les autres comme faux et supposés (1). »

(1) *Præp. evang. l.* XII. *c.* XXII. *p.* 597. *Parisiis* 1628.

Il est certain que les Juifs ont maintenant un Canon des saintes Écritures qui contient trente-neuf livres, qu'ils ont réduits à vingt-quatre, nombre des lettres de l'alphabet grec. Or, ces vingt-quatre livres sont : 1 la Genèse, 2 l'Exode, 3 le Lévitique, 4 les Nombres, 5 le Deutéronome, 6 Josué, 7 les Juges, 8 deux livres de Samuël, 9 deux livres des Rois, 10 Isaïe, 11 Jérémie, 12 Ezéchiel, 13 douze petits Prophètes, 14 les Psaumes, 15 les Proverbes, 16 Job, 17 le Cantique des cantiques, 18 Ruth, 19 les Lamentations, 20 l'Ecclésiaste, 21 Esther, 22 Daniel, 23 Esdras et Néhémie, 24 les Paralipomènes. Mais les anciens Juifs joignant Ruth aux Juges et les Lamentations de Jérémie à ses prophéties, ne comptaient que vingt-deux livres, pour se conformer aux vingt-deux caractères de leur alphabet, de même que les Grecs ont divisé l'Iliade en vingt-quatre chants, bien que ce poème fût susceptible d'autres divisions.

Ce Canon, admis aujourd'hui par les Juifs, a donné lieu d'examiner quelles en sont la disposition et l'origine ; à quelle époque il a été fermé ; quel en est l'auteur; en quoi consiste le travail d'Esdras sur les Écritures.

QUESTION PREMIÈRE.

Quelle est la disposition du Canon des Juifs?

Les Juifs divisent en trois classes les vingt-quatre livres de l'Ancien-Testament qui composent leur Canon. La première, qui contient les cinq livres de Moïse, se nomme *Tôrâ* (תורה), mot qu'on rend ordinairement par *loi*, mais qui, dans la réalité, a une signification plus étendue ; car il répond à l'idée de *doctrine, enseignement, in-*

struction. La seconde, qui renferme Josué et les livres suivans jusqu'à Malachie, le dernier des petits Prophètes inclusivement, s'appelle *Nebîîm* (נביאים), c'est-à-dire *Prophètes* (1). La troisième, contenant tous les autres livres, est désignée sous le nom de *Kethoubîm* (כתובים) ou *Ecrits* par excellence, c'est-à-dire des Écrits divins ; idée qui rend parfaitement le terme consacré *Agiographes* ou *Hagiographes*. Or on appelait ainsi ces derniers, parce qu'ils avaient pour auteurs des écrivains qui, quoique divinement inspirés, n'avaient pourtant pas le caractère général des prophètes proprement dits. Pour compléter l'expression, les rabbins ont ajouté : écrits *par l'Esprit saint* (ברוח הקודש). C'est ainsi que les pères de l'Église disaient également γραφεῖα ou ἁγιόγραφα (2).

Cette distribution des livres en trois classes se trouve très-fréquemment dans le Talmud, et saint Jérôme nous atteste que telle était la distribution consacrée chez les Juifs (3). En remontant plus haut, nous trouvons cette même division dans Philon, Joseph, le Nouveau-Testament, et dans le Prologue de l'Ecclésiastique (4).

Saint Jérôme, en désignant chacune de ces classes, cite les livres l'un après l'autre dans l'ordre que nous voyons suivi dans les Bibles hébraïques des Juifs.

(1) Dans les Bibles hébraïques, les נביאים sont subdivisés en ראשונים (*Rischônîm*) *premiers* ou *antérieurs*, qui sont Josué et les livres suivans, jusqu'au deuxième des Rois inclusivement ; et en אחרונים (*Aharônîm*) *derniers* ou *postérieurs*, qui sont Isaïe, Jérémie et les autres, jusqu'aux Psaumes exclusivement.

(2) Voy. Suicer. *Thes. Eccles.* à ces mots.

(3) Hier. *Prolog. Galeat.*

(4) Philo. *Tom.* II. *p.* 475. Jos. *Contr. Ap. l.* I. § 8. *Luc.* XXIV, 44.

Mais Joseph n'est pas aussi explicite, il se borne à dire que sur les vingt-deux livres sacrés des Juifs, Moïse en a composé cinq ; que, depuis Moïse jusqu'à Artaxerxès, les prophètes en ont écrit treize ; et qu'il y en a quatre autres qui contiennent des hymnes à la louange de DIEU et des préceptes de conduite pour les hommes. Il paraît certain que les quatre livres qui constituent la troisième classe sont les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste et le Cantique des cantiques.

Quoique JÉSUS-CHRIST cite quelquefois tout l'Ancien-Testament sous la dénomination de *Loi*, comme dans saint Jean, X, 34, ou de *Prophètes*, comme en saint Luc, XVIII, 31, conformément au langage des Juifs hellénistes, il distingue parfaitement ailleurs les trois classes, quand il dit au chapitre XXIV, verset 44 de saint Luc, que la Loi, les Prophètes et les Psaumes rendent témoignage de lui.

L'auteur du Prologue qui est en tête de l'Ecclésiastique, tout en reconnaissant la distinction des trois classes qui déjà de son temps formaient le Canon des livres sacrés, ne détermine la troisième par aucun nom en particulier. Voici ses propres mots : ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία : ou bien, ce qui revient au même, au lieu de καὶ τὰ ἄλλα βιβλία, il dit καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλιῶν.

QUESTION DEUXIÈME.

Quelle est l'origine du Canon actuel des Juifs?

En disant d'une manière générale, pages 67, 68, que de graves erreurs avaient été soutenues par rapport à la canonicité des livres saints, nous nous étions réservé

de les faire connaître quand il en serait besoin. La question présente nous offre l'occasion et d'en signaler et d'en combattre quelques-unes.

Spinosa prétend que la collection des livres saints n'a point été terminée avant le temps des Machabées (1). Richard Simon suppose qu'il y a toujours eu parmi les Juifs, et même encore après Esdras, des scribes publics, qui conservaient dans leurs archives les écrits sacrés, publiaient ceux qu'ils voulaient, dans un ordre assez arbitraire, ajoutaient et retranchaient ce qui leur plaisait (2).

Plusieurs critiques de nos jours veulent que ce ne soit pas au temps d'Esdras que le Canon des Écritures se trouva clos, mais après lui, et qu'il a été formé peu à peu, sans intention bien arrêtée, et même par accident. C'est l'opinion surtout de Bertholdt et de De Wette (3). Tout en admettant la clôture du Canon à une époque antérieure aux Machabées, Cellérier veut que sa formation soit l'ouvrage de plusieurs personnes, et même de plusieurs générations. Selon lui, Esdras peut avoir commencé, et d'autres avoir continué ce travail. Il ajoute : « La tradition des Juifs parle d'une succession de docteurs, sous le nom de *grande synagogue*. Rien absolument ne garantit leur infaillibilité (4). »

Pour réfuter ces opinions, qui tendent à dire que plusieurs livres se sont glissés, long-temps après la captivité, dans le Canon d'une manière illicite, ou

(1) Spinosa, *Tract. theol. polit. c.* x.

(2) R. Simon, *Hist. crit. du V. T. l.* I. *ch.* II.

(3) Berthlodt, *Einleit. Tom.* I. *p.* 70 *et suiv.* De Wette, *Einleit.* § 13, 14.

(4) Cellérier, *Introd. à l'A. T. p.* 362.

que ces livres méritent peu de foi et nous ont été conservés dans un mauvais état, comme l'a si justement remarqué Hævernick (1), nous allons établir la proposition suivante :

PROPOSITION.

L'origine et la clôture du Canon des Juifs remontent au temps d'Esdras.

1. Le temps qui suivit immédiatement le retour de la captivité était sans contredit le plus convenable pour former le Canon des livres saints et l'arrêter irrévocablement. Car les années de malheur avaient fortement rattaché les Israélites à la religion de leurs pères. Ils cherchaient avec soin tout ce que l'histoire d'un temps plus heureux pouvait leur offrir de consolations. Et si quelques-uns plus tièdes préféraient demeurer dans le lieu de l'exil, les autres, pleins de zèle, retournaient avec empressement dans la terre sacrée. Ainsi cette crise politique fut la date d'une nouvelle époque religieuse, qui donna naissance à de nouvelles institutions religieuses. Ainsi les synagogues et les sanhédrins, qui jouent un rôle si important dans l'histoire subséquente des Juifs, doivent à cette époque leurs premiers commencemens. Or le Canon des livres saints de la nation n'a pu être négligé dans ces temps de restauration générale. On ne peut raisonnablement supposer que les Juifs aient été sans inquiétude et sans zèle pour ces livres, bases de leur gouvernement théocratique, et qui pouvaient seuls donner de la force et de la solidité à la nouvelle colonie, si faible en elle-même. Quoi !

(1) *Mélanges de théol. réformée*, 2e *cahier*, *p.* 171.

aussitôt après la mort de Mahomet le Coran fut recueilli par Abubekr (1), et des hommes tels qu'Esdras, Néhémie, et les prophètes qui vivaient encore de leur temps, auraient eu moins de zèle pour recueillir les livres sacrés de leur nation! « Zorobabel, Esdras et Néhémie, dit le P. Fabricy, réformèrent les abus, firent cesser bien des prévarications, et furent très-zélés pour l'observance des constitutions mosaïques. Comment eussent-ils négligé des écrits qui tenaient de si près aux principes fondamentaux d'une religion dont ils avaient été les restaurateurs (2)? » Cette supposition est trop absurde pour pouvoir trouver crédit auprès des esprits raisonnables.

2. Si nous remontons dans l'histoire des Juifs vers les temps d'Esdras et de Néhémie, nous trouvons toujours leurs livres traités avec le plus profond respect et regardés comme formant un ensemble (3). Or, cette manière de les envisager serait tout-à-fait inexplicable, si le Canon n'avait pas été déjà terminé et présenté au peuple comme revêtu d'une sanction divine.

3. La tradition juive nous renvoie encore, pour la collection du Canon, à cette même époque d'Esdras et de Néhémie. Le témoignage le plus curieux à cet égard se trouve dans la partie du Talmud qui est de la plus haute antiquité, et qu'on appelle *Pìrkê Avôth* (פרקי אבות) *Chapitres des Pères*. Ce livre, qui contient des

(1) Hottinger, *Bibl. orient. pag.* 106.

(2) *Titres primitifs de la révélation, t.* I. *p.* 78.

(3) Comparez les textes des livres des Machabées, de la Sagesse et de Baruch, qui fortifient cette assertion, et que nous avons cités au sujet de l'inspiration, pag. 27.

sentences, commence ainsi : « Moïse reçut la loi de Sinaï ; il la donna à Josué, Josué aux anciens, les anciens aux prophètes, les prophètes aux membres de la grande synagogue. » Ces derniers sont donc regardés comme le corps de l'état qui conserva avec fidélité la religion des pères. Or, qu'étaient-ils ces hommes? Le Talmud les caractérise selon sa manière ordinaire, c'est-à-dire sous la forme d'apophthegmes, en ajoutant : « Ces hommes ont dit trois mots : Mettez une sage lenteur dans les jugemens, formez un grand nombre de disciples, et posez une barrière autour de la loi (1). » La dernière sentence, empruntée de ce qui se passa auprès de Sinaï (Ex. XIX, 12, 13), signifie que de même que Moïse, par une barrière, préserva la loi de toute atteinte, de même aussi la grande synagogue veilla à son exacte observation. Or, d'après la Mischnâ, la barrière qui est autour de la loi, c'est la Massore (2), et la Massore signifie toujours, dans le Pîrkê Avôth, les travaux et les traditions qui concernent le texte du Canon. Enfin, suivant le même livre, le dernier membre de la grande synagogue fut Simon le Juste (3), que tout s'accorde à représenter comme le successeur d'Esdras (4). Nous pourrions multiplier les témoignages de cette nature; mais nous nous bornons à faire remarquer que les auteurs du Talmud de Babylone disent d'une manière très-claire que la grande synagogue a achevé le Canon des livres saints des Juifs (5).

(1) Voy. la *Mischnâ, édit. de Surenhusius, t.* IV, *p.* 409.

(2) *Ibid. p.* 442.

(3) *Ibid. p.* 210.

(4) *Ibid.* Comment. R. Bartenora.

(5) Talm. Babyl. *Baba bathra, fol.* 13, *col.* 2. *fol.* 15, *col.* 2. Quoi

4. L'autorité de Joseph, ou plutôt celle de sa nation, car il parle en son nom, vient encore fortifier notre proposition. Nous avons déjà vu page 25 que, selon cet historien, les Juifs avaient seulement *vingt-deux livres qu'ils regardaient comme divins*. Or, il dit de ces livres, qu'il y en a cinq dont Moïse est l'auteur, et qui contiennent entre autres choses l'origine du monde et les généalogies des anciens Hébreux; que depuis la mort de Moïse jusqu'au règne d'Artaxerxès, successeur de Xerxès, roi des Perses, les prophètes ont raconté l'histoire de leur temps, en treize livres; que les quatre autres livres renferment des cantiques adressés à DIEU, et des règles de conduite; qu'enfin depuis Artaxerxès jusqu'à son temps, tout est aussi écrit dans des livres; mais que ces livres ne sont pas estimés aussi dignes de foi que les précédens, vu qu'il n'y a plus eu une succession constante de prophètes (1). Ainsi cette succession non interrompue de prophètes a duré chez les Hébreux depuis Moïse jusqu'à Artaxerxès, et par conséquent le Canon embrassant cet espace de temps, ne peut aller au-delà. Il est prouvé d'ailleurs que Malachie, le dernier des prophètes, exerça son ministère prophétique vers la fin du règne de ce prince.

5. Le livre de Jésus fils de Sirach (l'Ecclésiastique) a été composé en hébreu probablement environ trois cents ans avant JÉSUS-CHRIST, comme paraît l'avoir

que les docteurs juifs aient enseigné bien des faussetés au sujet de cette grande synagogue, le fond principal de cette tradition est d'autant plus incontestable, qu'il est parfaitement conforme à l'état des choses, telles qu'elles se trouvèrent au renouvellement de la république juive après la captivité de Babylone.

(1) *Contr. Ap. l.* I. § 8.

prouvé Jahn (1). Or ce livre, après avoir fait mention des hommes illustres et des écrivains des Juifs, et nommé Isaïe, Jérémie, Ézéchiel, ajoute les *douze Prophètes,* sans les désigner autrement (2). Ce qui démontre à la fois, et que les écrits des douze petits Prophètes étaient déjà recueillis en un seul corps d'ouvrage, et que le Canon des Juifs était déjà formé, puisque en effet dans ce Canon les douze petits Prophètes viennent immédiatement après Isaïe, Jérémie et Ézéchiel (3). D'un autre côté, si l'on considère qu'entre le fils de Sirach et Néhémie il n'y a eu environ que cent ans de distance, on se demandera tout naturellement comment il se fait que le livre de cet écrivain n'a pu être introduit dans le Canon? La question se résout facilement dans notre opinion, mais elle devient insoluble pour les critiques qui soutiennent qu'au temps d'Esdras et

(1) Voy. Jahn, *Introd. in Libr. V. T. pag.* 463, 464, 2e *édit.* ou l'édition en allemand, *p.* II. *sect.* IV. § 249, *pag.* 927-932. Hævernick fait à ce sujet une remarque que nous croyons devoir reproduire : « Aujourd'hui l'on met ordinairement la composition de ce livre dans un temps plus moderne. Je suis cependant convaincu que Jahn (*loc. cit.*) a vu, à cet égard, la vérité. Un savant moderne, certainement impartial, est aussi du même avis (Winer, *De utriusque Siracidæ ætate, Erlangen* 1832), et ses préjugés sur le Canon l'empêchent d'adopter entièrement cette idée. » *Mélanges de théol. réformée,* 2e *cahier, pag.* 173.

(2) *Eccli.* XLVIII, 23, 25. XLIX, 8, 10, 12.

(3) Hævernick prétend que le vers. 10 (Vulgat. 12) du ch. XLIX est une interpolation, et que l'auteur de l'Ecclésiastique a omis à dessein les petits Prophètes, afin de ne pas interrompre le fil chronologique de sa narration (Hævern. *Einleit. erst. theil. erst. abtheil. s.* 64). Voyez sur cette opinion déjà soutenue par Bretschneider (*Lib. Sirac. græcè, pag.* 662), ce que nous avons dit dans l'Introduction particulière au livre de l'Ecclésiastique.

de Néhémie le Canon des Juifs n'était pas encore fermé.

6. Enfin la tradition des églises chrétiennes fait remonter jusqu'au temps d'Esdras et de Néhémie la formation du Canon des livres que les Juifs ont toujours regardés comme sacrés et divins ; nous verrons dans les questions suivantes les nombreux témoignages qui établissent cette tradition.

Comme les difficultés qu'on a opposées à la clôture du Canon des Juifs, telle que nous venons de l'admettre, s'appliquent également à la question suivante, nous ne nous en occuperons point dans celle-ci.

QUESTION TROISIÈME.

Quel est l'auteur du Canon des Juifs?

1. Si l'auteur du Canon des Juifs ne peut pas être déterminé d'une manière bien précise, il faut convenir que des autorités de plus d'un genre conspirent à prouver qu'Esdras lui-même a recueilli tous les livres qui, quoique déjà reconnus pour divinement inspirés, ne formaient cependant pas encore un seul corps d'ouvrage, et que c'est lui qui les a fait accepter comme tels à toute sa nation. Mais en nommant Esdras, nous ne prétendons pas qu'il ait fait seul tout le travail, et que seul il ait accompli cette importante mission ; car les prophètes Aggée et Zacharie vivaient encore, et peu de temps après parurent le prophète Malachie, et Néhémie, dont le livre a été inséré dans le Canon à la suite de celui d'Esdras. Ainsi Esdras a commencé le Canon et Néhémie l'a terminé ; et comme l'autorité de la Synagogue se trouvait réunie à celle des prophètes, rien ne manquait à ce qui était nécessaire pour obliger toute la nation à recevoir le

Canon muni de cette double autorité. « Certum est igitur, dit Huet, Esdram libros sacros dissipatos collegisse, et instaurasse. Utcunque verò egregius fuerit iste labor, fructu tamen caruisset, nisi accessisset publica Synagogæ auctoritas, quæ recognovisset opus, et expensum comprobâsset, ejusque usum populo concessisset. Quapropter non quasi Esdræ, sed quasi Synagogæ ipsius opus ab Eliâ Levitâ, aliisque rabbinis habitum est. Hinc Thalmudistæ capite primo Babæ batræ, vaticinia Ezechielis, librum duodecim Prophetarum, Danielis et Estheris libros, à viris synagogæ magnæ scriptos esse definiunt; quos ab aliis scriptos, ab Esdrâ collectos suffragio suo synagoga magna firmavit (1). »

2. Selon les livres d'Esdras et de Néhémie, c'est surtout Esdras qui est chargé de tout ce qui concerne la religion; il montre le zèle le plus ardent, la persévérance la plus admirable pour l'observation de la loi, la restauration du culte et des ordonnances divines. C'est lui qui tient la loi en main, et qui l'explique aux sages; et dont la profession toute spéciale est d'écrire les paroles, les préceptes de l'Éternel et ses décrets touchant Israël. De là l'épithète de *Hassôfêr* (הספר), ou *le scribe,* qui lui est continuellement donnée et qui est devenue comme un surnom pour lui (2). Or comment un tel homme n'aurait-il pas été l'auteur du Canon, ou du moins n'y aurait-il pas pris la plus grande part?

3. Le témoignage des Juifs sur ce point a toujours été aussi constant qu'unanime. La tradition des chrétiens réunit les mêmes qualités. Et si le sentiment de quelques docteurs de l'Église est exagéré par rapport à

(1) Huet, *Demonstr. evang. Propositio* IV. *De Can. libr. sacr.* IV.
(2) Compar. *Esdr.* VII, 10, 11, 12. *Neh.* VIII, 1, 3, etc.

Esdras, comme nous le montrerons dans la question suivante, cette exagération ne nuit en rien à la force de la preuve qu'on tire de leur témoignage. Ainsi Esdras est regardé comme l'auteur du Canon des Juifs par saint Irénée, saint Clément d'Alexandrie, Tertullien, saint Basile, saint Chrysostome, Théodoret, saint Jérôme, etc. (1).

A toutes ces preuves, ainsi qu'à celles qui ont été exposées dans la question précédente, on a opposé des difficultés de différens genres; essayons de les résoudre.

Difficultés touchant la clôture du Canon des Juifs, et Réponses à ces difficultés.

Obj. 1° Quoique Esdras et Néhémie, disent après Spinosa quelques critiques d'Allemagne, aient travaillé à la confection du Canon des Juifs, ils ne l'ont cependant pas achevé, puisque plusieurs des livres contenus dans ce Canon n'étaient pas encore composés du vivant d'Esdras et de Néhémie.

Rép. Il est vrai que ces critiques prétendent que le livre de Daniel, par exemple, n'a été composé qu'au temps des Machabées, et que ceux des Chroniques et d'Esdras ont été *fabriqués* dans l'âge des Séleucides. Mais cette prétention ne repose uniquement que sur des hypothèses purement gratuites, et dont nous montrerons la fausseté dans l'Introduction particulière à chacun de ces livres.

(1) Iræn. *Adv. Hær. l.* III. *c.* XXI. Cl. Alex. *Stromat. l.* I. Tertull. *De habit. mul. c.* III. Basil. *Epist. ad Chilonem.* Chrys. *Rom.* VIII, *in Epist. ad Hebr.* Theod. *Præfat. in Psal.* Hier. *Adv. Helv.* Leont. *De Sectis, Act.* 2.

Obj. 2° Les mêmes critiques objectent encore que si les deux prophètes Esdras et Néhémie avaient rassemblé tous les livres qui forment le Canon des Juifs, ils les auraient disposés dans un ordre plus naturel : Daniel, par exemple, aurait son rang parmi les prophètes, et les Paralipomènes seraient placés immédiatement après les Rois.

Rép. On peut donner plus d'une réponse à cette objection. D'abord l'assertion de nos adversaires n'aurait quelque poids qu'autant qu'on démontrerait que l'ordre dans lequel les livres sacrés sont rangés actuellement dans les Bibles des Juifs, est l'ordre primitif; or, c'est ce qu'ils ne sauraient faire de manière à enlever toute espèce de doute, puisque la version des Septante et Joseph lui-même n'observent pas l'arrangement adopté dans ces Bibles. D'ailleurs les critiques que nous combattons pourraient-ils prouver davantage qu'Esdras et Néhémie n'ont pas eu des raisons suffisantes de suivre dans la formation du Canon l'ordre observé par les Juifs d'aujourd'hui? S'il est vrai, comme l'enseignent le Talmud et le commun des interprètes, que les Paralipomènes soient l'œuvre d'Esdras et de Néhémie, nous ne voyons pas pourquoi ces deux prophètes ne les auraient pas mis à la suite des livres qui portent leur nom. Quant au livre de Daniel, nous concevrions également qu'il n'eût pas été rangé dans la classe des prophètes. Daniel, en effet, n'était pas prophète dans le sens que les anciens Hébreux paraissaient attacher au mot *Nâbî* (נביא), qui exprimait l'idée d'un homme dont la profession spéciale était d'exercer le ministère prophétique (1). Les fonctions qu'il exerça à la cour des

(1) Nous reviendrons sur cette matière, et nous la traiterons plus

rois de Babylone, de Médie et de Perse, semblaient devoir l'exclure de cette classe pour en faire un *Hôsé* (חוזה) ou *voyant*, comme David et Salomon, dont les ouvrages n'ont point été classés parmi les prophètes proprement dits, pas plus que le Pentateuque de Moïse, quoique ce dernier soit appelé par les Juifs le prince des prophètes.

Obj. 3° Suivant Bertholdt et De Wette, la dernière classe des livres sacrés fut achevée lorsque les deux autres étaient déjà closes. On recueillit d'abord le Pentateuque, ensuite les prophètes, auxquels on ajouta les livres de Josué, de Samuel et des Rois, parce qu'il n'existait pas encore de troisième classe. Enfin, on fit un troisième recueil de toutes sortes de livres, parce que les deux premiers étaient déjà fermés.

Rép. Une partie de cette troisième objection rentrant dans la première, nous ne répondrons qu'à ce qu'elle présente de particulier. Ainsi, selon Bertholdt et De Wette, les livres sacrés des Juifs ont été partagés en trois classes, parce que c'est à trois époques différentes qu'ils ont été composés ou retrouvés. Mais cette supposition, qui n'est fondée sur aucune preuve, puisqu'il n'y a absolument rien qui puisse démontrer que les Hagiographes, ou livres de la troisième classe, aient été écrits ou trouvés plus tard que les derniers prophètes, se trouve d'ailleurs en opposition avec la croyance générale des Juifs et des chrétiens. Ainsi une critique impartiale s'oppose à ce qu'on admette l'hypothèse de nos adversaires.

au long dans l'Introduction particulière aux livres des prophètes et aux prophéties de Daniel.

QUESTION QUATRIÈME.

En quoi consiste le travail d'Esdras sur les Écritures?

Pour nous former une idée exacte du travail d'Esdras sur les Écritures, il faut d'abord éviter deux écueils qui nous paraissent dangereux ; l'un, de supposer, avec quelques pères de l'Église et plusieurs auteurs modernes, que tous les livres sacrés des Juifs ayant péri dans l'incendie de Jérusalem et du temple, Esdras les a dictés de mémoire (1); le second, de considérer, avec R. Simon, le travail d'Esdras comme un simple abrégé des Mémoires beaucoup plus détaillés dans les anciens écrits originaux des écrivains sacrés, auxquels il ajouta, diminua et changea ce qu'il jugeait nécessaire, en sa qualité de prophète ou d'écrivain public (2). Il faut éviter encore de confondre les opinions des pères sur ce point; s'il en est quelques-uns qui aient réellement prétendu qu'Esdras avait dicté de mémoire tous les livres saints, le plus grand nombre n'a pas adopté ce sentiment (3). Après ce court exposé, nous croyons pouvoir établir les propositions suivantes :

Ire PROPOSITION.

Esdras n'a point dicté de nouveau tous les livres saints après l'incendie de Jérusalem.

1. Pour admettre qu'Esdras ait réellement composé

(1) Ces pères sont cités dans la question précédente.

(2) R. Simon, *Hist. crit. du V. T. l.* I. *c.* I.

(3) Huet, *Demonstr. evang. Propositio* IV. *De Can. libr. sacr.* n° 4. Voy. surtout *Bible de Vence*, IIe *Dissert. sur Esdras*, en tête de ce livre; on y trouve les termes mêmes dans lesquels les pères se sont exprimés et la manière dont on peut les expliquer.

de nouveau les écrits sacrés qui formaient le Canon des Juifs, il faudrait nécessairement supposer que tous les livres saints avaient entièrement péri dans l'incendie de Jérusalem et du temple, ou pendant la captivité de Babylone. Or cette supposition est dénuée de toute espèce de preuves ; elle est même en opposition manifeste avec l'état des choses. « Car, comme l'a si bien remarqué l'abbé de Vence, Esdras dit lui-même qu'il était un *docteur habile dans la loi de Moïse* (1) ; et comment s'était-il rendu habile dans la loi de Moïse? C'était, sans doute, parce qu'il avait étudié et médité pendant qu'il était à Babylone avec les autres captifs (2). » Plusieurs passages dans lesquels Daniel fait évidemment allusion aux livres de Moïse (3), prouvent encore l'existence de ces livres pendant la captivité.

2. Le système que nous combattons suppose qu'il n'y avait pas d'autres exemplaires de la loi que ceux qui étaient à Jérusalem lorsqu'elle fut assiégée par les Chaldéens. Or cela paraît faux ; car lorsque les dix tribus furent emmenées en captivité par Salmanasar, cent trente ans environ avant l'embrasement du temple par Nabuchodonosor, il y avait certainement parmi les Juifs du royaume d'Israël plusieurs personnes qui n'avaient point consenti au schisme de Jéroboam, mais qui faisaient leur étude de la loi de DIEU. Or, il est impossible que ces vrais Israélites n'aient pas emporté avec eux leurs livres saints. Tobie, l'un des captifs, en avait au moins conservé un exemplaire, puisque l'au-

(1) *Esdr.* VII. 6.

(2) *Bible de Vence,* IIe *Dissert.* en tête du livre d'Esdras.

(3) *Dan.* IX. et compar. *Lev.* XXVI. *Deut.* XXVIII.

teur du livre qui porte son nom dit de lui (1) : « qu'il se souvint un jour de cette parole que DIEU avait dite par la bouche du prophète Amos : *Vos jours de fête seront changés en des jours de deuil et de pleurs* (2). » Ainsi tous les exemplaires des livres saints n'étaient pas renfermés dans Jérusalem, ni même dans la Judée. Ajoutons que depuis long-temps avant la destruction de Jérusalem, les Samaritains possédaient le Pentateuque : or cet exemplaire samaritain n'était certainement point dans le temple, et par conséquent il n'y fut point consumé par les flammes. Terminons cette preuve par une remarque importante, c'est qu'on avait dans la Judée les livres de la loi même avant qu'Esdras fût de retour à Jérusalem, puisque dès la sixième année du règne de Darius on établit des prêtres et des lévites pour exercer leurs fonctions, selon qu'il est écrit dans la loi de Moïse : *Sicut scriptum est in libro Moysi* (3) ; ce qui n'aurait pu se faire si on n'avait eu entre les mains aucun exemplaire de cette loi. Ainsi, quand Esdras revint à Jérusalem dans la septième année du règne d'Artaxerxès, il y trouva le Pentateuque, et par conséquent il n'eut pas besoin de le recomposer de mémoire.

3. Plusieurs pères, il est vrai, ont enseigné qu'Esdras avait dicté de mémoire tous les livres saints ; mais leur témoignage ne nous paraît pas devoir l'emporter, pour plusieurs raisons. D'abord les pères les plus instruits sur cette matière, tels que saint Jérôme, saint Chrysostome et saint Hilaire, ne sont pas de leur opi-

(1) *Tob.* II, 6.

(2) *Amos.* VIII, 10.

(3) Comp. *Esdr.* VI, 18, avec VII, 9 et suiv.

nion. En second lieu, le témoignage de ceux que nous combattons n'ayant pour objet qu'un fait historique et non un fait révélé, il n'a pas plus d'autorité que le fondement sur lequel il s'appuie : or, ce fondement, c'est le quatrième livre d'Esdras, ouvrage non seulement supposé et qui porte sans raison le nom d'Esdras, mais qui est encore rempli de fables, comme l'ont parfaitement démontré Bellarmin, Huet, Noël Alexandre, Dupin, etc. (1). Ce livre rapporte donc que la loi de DIEU ayant péri dans les flammes, Esdras prit avec lui cinq écrivains, auxquels il dicta, par l'ordre de DIEU, pendant quarante jours, deux cent quatre livres (2). Remarquons d'abord qu'il est faux que tous les exemplaires de la loi de DIEU aient péri dans l'incendie, comme nous venons de le voir. De plus, pour peu qu'on lise avec attention le récit de cet auteur, on verra que les deux cent quatre volumes qu'Esdras, selon lui, dicta, n'ont rien de commun avec nos livres saints.

IIe PROPOSITION.

Esdras n'a point abrégé les livres sacrés des Juifs.

1. Pour soutenir une opinion aussi singulière que celle qu'a émise R. Simon, quand il dit : « Soit qu'Esdras ait refait de nouveau les livres sacrés, comme quelques-uns d'eux (des pères) l'assurent, ou qu'il n'ait fait que recueillir les anciens mémoires, en y ajoutant, y diminuant, et changeant ce qu'il croyait être

(1) Bellarm. *De Verbo Dei. l.* II. *c.* V. Huet, *Demonstr. evang. loc. cit.* Natalis Alex. *Hist. Eccl. V. T. œtate mundi* VI. *Dissert.* IV. Ellies Dupin, *Dissert. prélim. l.* I. *c.* IV. §, 3.

(2) 4 *Esdr.* XIV, 19 et suiv.

nécessaire, comme les autres disent avec plus de probabilité, il sera toujours vrai qu'Esdras n'a pu composer ce corps d'Écriture avec ces changemens qu'en qualité de prophète ou écrivain public..... Il est de plus certain que les livres de la Bible qui nous restent ne sont que des abrégés des anciens mémoires, qui étaient beaucoup plus étendus avant qu'on en eût fait le dernier recueil, pour le mettre entre les mains du peuple (1); » pour soutenir, disons-nous, une pareille opinion, il faudrait avoir à l'appui des raisons bien puissantes : or celles que R. Simon allègue sont de nulle valeur. Car les textes des pères et des auteurs qu'il invoque en sa faveur ont évidemment un sens tout autre que celui qu'il leur prête, et ses argumens critiques n'auraient de la force qu'autant qu'il aurait démontré que chez les anciens Hébreux les écrivains publics n'étaient point distingués des prophètes divinement inspirés : mais jamais l'Écriture ni la tradition n'ont confondu ces deux classes; aussi R. Simon est-il d'une faiblesse extrême dans sa défense contre les attaques dont il a été l'objet à cause de cette opinion (2).

2. Si Esdras avait abrégé les anciens écrits beaucoup plus étendus dans les auteurs originaux, en y changeant, ajoutant ou diminuant, nous ne serions pas sûrs d'avoir dans le Pentateuque l'ouvrage de Moïse, ni dans les prophéties les écrits des prophètes qui les ont composées. Il y aurait au contraire la plus grande probabilité que pas un seul des livres de l'Ancien-

(1) R. Simon, *loc. cit.* et dans ses *Lettres.*

(2) Voy. Ellies Dupin, *Diss. prélim. l.* I. *c.* II. § 4. Carpzovius, *Introd. ad libr. Bibl. V. T. Part.* III. *c.* III. § 24. et *Crit. sacra. Part.* I. *c.* I. § 5.

Testament ne serait l'œuvre de l'écrivain dont il porte le nom, puisque tout écrivain public pouvant, selon R. Simon, abréger, ajouter, diminuer, changer dans les écrits sacrés ce qu'il croyait nécessaire, il est à présumer que tous les scribes publics antérieurs à Esdras ayant exercé ce pouvoir, il n'est resté jusqu'après la captivité qu'une très-petite partie des anciens originaux. Ainsi, pour peu qu'Esdras lui-même, profitant de sa qualité d'écrivain public, ait retranché, ajouté, changé à ces faibles restes des ouvrages primitifs, les Juifs qui ont vécu depuis Esdras n'ont guère reçu des livres saints de leurs pères, au moins d'une manière sûre, que les noms de Moïse, de Samuel, d'Isaïe, de David, etc., qui se lisent en tête de ces livres, comme pour rappeler seulement aux Juifs que leurs ancêtres avaient possédé autrefois des écrits sacrés composés par ces hommes vénérables. Cette réflexion, qui est une conséquence rigoureuse du système de R. Simon, suffirait seule pour le faire rejeter.

IIIe PROPOSITION.

Le travail d'Esdras sur les Écritures consiste principalement en ce qu'il fit une révision des livres des Juifs, corrigea les fautes qui avaient pu s'y glisser, et dressa un Canon ou Catalogue de tous ceux qui devaient être reconnus comme sacrés.

1. Après ce que nous avons dit dans les questions précédentes, et surtout dans les deux propositions que nous venons d'établir, il est aisé de comprendre que tel a dû être en effet le travail d'Esdras. Car s'il est prouvé, d'un côté, que ce fut de son temps que l'on

recueillit en un seul corps d'ouvrage les écrits sacrés du peuple juif, et que lui-même, comme restaurateur zélé de la religion, et prêtre versé dans la connaissance de la loi du Seigneur, dut avoir au moins la plus grande part à la formation du Canon, et, de l'autre, qu'il n'a ni recomposé de nouveau, ni altéré dans leur substance les livres saints, en y faisant des retranchemens, des additions ou autres changemens considérables, il semble démontré par là même qu'il ne lui restait plus qu'à rassembler le plus grand nombre d'exemplaires des livres sacrés qu'il put trouver, à conférer exactement les manuscrits, à choisir les meilleurs, en faisant disparaître les fautes qui pouvaient s'y être glissées par la négligence des copistes, et à former, au moyen de cette collation, un corps d'Écritures très-correct, qui, ayant reçu l'approbation de la Synagogue, devint le code sacré de la nation juive.

2. Indépendamment de cette preuve, nous en avons encore une dans le témoignage constant de la tradition des Juifs et des chrétiens, qui attribuent ce même travail à Esdras; et s'il est quelques auteurs qui fassent exception, ce sont uniquement ceux qui lui en assignent un plus considérable, la recomposition entière, par exemple, des anciens écrits sacrés.

En disant dans notre proposition que le travail d'Esdras sur les Écritures consistait principalement dans la révision et la formation d'un Canon complet, nous avons donné à entendre que ce prophète avait fait encore autre chose. On croit en effet assez généralement qu'il a pu mettre quelques liaisons dans certains passages, ajouter quelques explications devenues nécessaires pour l'intelligence du texte, et enfin remplacer par des

noms nouveaux les anciennes dénominations de lieux qui étaient tombées en désuétude. Sans nous élever précisément contre cette opinion, nous pensons que, dans l'intérêt même de l'intégrité des Écritures, on doit la restreindre le plus possible; d'autant mieux que dans cette partie, l'arbitraire se substitue très-aisément à la critique.

On croit encore, mais avec un grand partage d'opinions pour et contre, qu'Esdras a écrit les livres saints en caractères chaldéens, que les Juifs adoptèrent, à leur retour en Palestine, avec la langue chaldaïque, qui leur avait été familière pendant la captivité. Ce sentiment nous paraît plus probable; on peut voir dans D. Calmet les raisons sur lesquelles il est fondé (1).

SECTION II.

Canons de l'Église chrétienne.

Afin que le lecteur puisse mieux saisir ce que nous allons dire touchant les différens Canons des chrétiens, nous lui rappellerons ce qu'il a déjà vu page 5, que les livres tant de l'Ancien que du Nouveau-Testament se divisent en *proto-canoniques* et *deutéro-canoniques;* que les proto-canoniques de l'Ancien-Testament sont ceux que la Synagogue a admis dans son Canon, et les deutéro-canoniques, ceux que l'Église catholique a

(1) Calmet, *Dissert. où l'on examine si Esdras a changé les anciens caractères hébreux. Tom.* I. Cette dissertation a été reproduite dans la Bible de Vence et placée en tête du livre d'Esdras. Le sentiment contraire a été soutenu avec chaleur par Albert Schultens, dans ses *Institutiones ad fundamenta linguæ hebr. pag.* 15-20. On peut consulter encore sur cette question, W. Gesenius, *Geschichte der hebraïschen Sprache und Schrift.*

ajoutés à ces premiers dans son Canon particulier ; que les proto-canoniques du Nouveau-Testament sont les livres qui ont toujours passé dans toutes les églises pour être indubitablement canoniques ; et les deutéro-canoniques, tous ceux qui ayant d'abord passé pour douteux, ont été ensuite reconnus comme faisant partie essentielle de l'Écriture sainte.

Or, les livres que l'Église catholique a reconnus pour canoniques sont : 1° dans l'Ancien-Testament, les cinq livres de Moïse, c'est-à-dire, la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres et le Deutéronome ; Josué, les Juges, Ruth ; quatre livres des Rois ; deux des Paralipomènes ; le premier d'Esdras, et le second, sous le titre de Néhémie ; Tobie, Judith, Esther, Job ; cent cinquante Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, la Sagesse, l'Ecclésiastique ; Isaïe, Jérémie et Baruch ; Ézéchiel, Daniel ; les douze petits Prophètes, qui sont : Osée, Joël ,Amos, Abdias, Jonas, Michée, Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie, Malachie ; deux livres des Machabées, le premier et le second. 2° Dans le Nouveau-Testament, les quatre Évangiles, selon saint Matthieu, saint Marc, saint Luc et saint Jean ; les Actes des Apôtres ; quatorze Epîtres de saint Paul, savoir : une aux Romains, deux aux Corinthiens, une aux Galates, une aux Éphésiens, une aux Philippiens, une aux Colossiens, deux aux Thessaloniciens, deux à Timothée, une à Tite, une à Philémon et une aux Hébreux ; deux Épîtres de saint Pierre ; trois de saint Jean, une de saint Jacques, une de saint Jude, et l'Apocalypse de saint Jean.

Les livres proto-canoniques de l'Ancien-Testament sont tous ceux de ce Testament que nous venons d'énu-

mérer, à l'exception 1° de sept livres entiers, qui sont : Tobie, Judith, la Sagesse, l'Ecclésiastique, le premier et le deuxième des Machabées, Baruch; 2° de quelques fragmens, savoir : dans le livre de Daniel, la prière d'Azarias et le cantique des trois enfans dans la fournaise, chapitre III, versets 24-29; l'histoire de la chaste Suzanne, chapitre XIII; la destruction de Bel et du dragon, chapitre XIV; dans le livre d'Esther, les sept derniers chapitres, depuis le chapitre X, verset 4, jusqu'au chapitre XVI, verset 24. Ainsi tous ces livres et ces fragmens sont deutéro-canoniques.

La plupart des livres du Nouveau-Testament sont proto-canoniques; il n'y a de deutéro-canoniques que le dernier chapitre de saint Marc, depuis le verset 9 jusqu'à la fin; les versets 43 et 44 du chapitre XXII, c'est-à-dire la sueur de sang de JÉSUS-CHRIST sur la montagne des Oliviers, et l'apparition de l'ange; le chapitre VIII de l'Évangile de saint Jean, contenant l'histoire de la femme adultère, histoire qui s'étend depuis le verset 2 jusqu'au verset 12; l'Épître de saint Paul aux Hébreux; celle de saint Jacques, la deuxième de saint Pierre, les deuxième et troisième de saint Jean; celle de saint Jude; enfin l'Apocalypse de saint Jean.

Les protestans n'ont pas tous le même Canon. Luther a rejeté tous les deutéro-canoniques de l'Ancien-Testament et presque tous ceux du Nouveau. Calvin a rejeté également du Canon tous les deutéro-canoniques de l'Ancien-Testament, mais il a conservé ceux du Nouveau.

Les livres deutéro-canoniques ont donné lieu à des questions, dont plusieurs sont d'une grande importance; nous allons les traiter successivement.

QUESTION PREMIÈRE.

Les livres deutéro-canoniques de l'Ancien-Testament ont-ils jamais fait partie du Canon des Juifs?

1. Sérarius prétend que les Juifs avaient fait depuis Esdras un nouveau Canon des Écritures, dans lequel ils avaient introduit les livres de Tobie, de Judith, de l'Ecclésiastique, de la Sagesse et des Machabées (1).

2. Génébrard veut qu'il y ait eu chez les Juifs trois Canons différens, le premier formé du temps d'Esdras; le second, qui fut composé dans l'assemblée tenue, selon lui, quand on délibéra pour envoyer les soixante-douze interprètes à Ptolémée Philadelphe, et dans lequel on ajouta aux livres contenus dans le premier, Tobie, Judith, l'Ecclésiastique, la Sagesse; et le troisième, dans lequel une autre assemblée, réunie pour condamner les sadducéens, inséra les livres des Machabées (2).

Ces deux opinions ne nous paraissent pas admissibles; en voici la raison :

PROPOSITION.

Les Juifs n'ont jamais admis de Canons postérieurs à celui d'Esdras.

Pour être autorisé à supposer qu'il y a eu après Esdras un ou plusieurs autres Canons des Écritures, il faudrait au moins trouver dans l'histoire ou dans les pères quelque passage favorable à cette supposition : or, non seulement nous n'en rencontrons aucun de ce

(1) Serar. *Prolegomena bibliaca, cap.* VIII. *quæst.* XVI.

(2) Genebr. *Chronol. l.* II.

genre, mais il s'en offre au contraire plusieurs qui en font voir la fiction et la fausseté, comme l'a si justement remarqué Martianay (1).

1. Joseph dit en termes exprès que les Juifs ne reconnaissent que les vingt-deux livres sacrés qui ont été composés jusqu'au règne d'Artaxerxès, et qu'ils n'ajoutent pas la même foi à ceux qui ont été écrits depuis cette époque (2). Or Joseph n'aurait pas pu faire une pareille assertion, si les livres de Tobie, de Judith, etc., avaient passé pour canoniques dans sa nation. On peut faire la même réflexion par rapport à saint Jérôme et à saint Épiphane; jamais ces saints docteurs n'auraient assuré, sur l'autorité des Juifs de leur temps, que le Canon des Écritures ne contenait que vingt-deux livres, et que tous les écrits qui n'étaient pas de ce nombre devaient être regardés comme apocryphes, si ces mêmes Juifs avaient admis un Canon plus considérable que celui d'Esdras.

2. Il est incontestable que les premiers chrétiens, qui avaient reçu des Juifs, Judith, Tobie, l'Ecclésiastique, etc., considéraient ces livres comme apocryphes; mais est-il permis de croire qu'ils ne les auraient pas au contraire tenus pour canoniques, s'ils les avaient vus faire partie du Canon de l'Église judaïque? Ainsi il est certain que les Juifs n'ont jamais reçu ni reconnu d'autres Canons des Écritures que celui qui fut dressé au temps d'Esdras, et publié par l'autorité de la grande synagogue.

Sérarius, il est vrai, allègue en faveur de son senti-

(1) D. Jean Martianay, IIe *Traité du canon des livres de la sainte Écriture*, *pag.* 96.

(2) Joseph, *Contra Ap. l.* I. § 8.

ment un passage de Joseph, qui, dans le second livre contre Appion, rapporte comme de l'Écriture cette sentence : *Mulier verò in omnibus pejor viro, cujus nequitia mulierem etiam beneficam superat;* sentence qui paraît tirée de l'Ecclésiastique, chap. XLII, vers. 14 : *Melior est iniquitas viri, quàm mulier benè faciens.* Mais on peut remarquer, avec Martianay, que ces deux maximes ne sont pas tout-à-fait les mêmes, puisque les mots *mulier verò pejor viro in omnibus* ne se lisent pas dans l'Ecclésiastique. D'où il est aisé de conclure que Joseph n'a point emprunté la sentence qu'il cite du livre de l'Ecclésiastique, qu'il ne cite pas, mais qu'il la tenait plutôt de la tradition et de l'usage, qui l'avaient rendue commune parmi les Juifs, et en avaient fait une sorte de proverbe vulgaire. On peut dire encore avec le même Martianay, que, comme l'ont déjà remarqué quelques savans, Joseph rapporte seulement en cet endroit diverses maximes de Moïse dans des termes différens de ceux de l'Écriture, et entre autres celles-ci : *Mulier verò in omnibus pejor viro,* qui a rapport à ces paroles de la Genèse : *Sub viri potestate eris*, et à laquelle quelqu'un a ajouté cette sentence de l'Ecclésiastique : *melior est*, etc., qui d'ailleurs n'est point du texte original de Joseph, puisqu'elle ne se trouve pas dans l'ancienne version de Ruffin (1). Ainsi l'opinion de Sérarius ne paraît pas assez bien fondée pour prévaloir sur les raisons qui la combattent.

(1) D. J. Martianay, *loc. cit. pag.* 93, 94.

QUESTION DEUXIÈME.

Pourquoi les livres deutéro-canoniques n'ont-ils pas été insérés dans le Canon d'Esdras?

Il faut d'abord remarquer que les livres deutéro-canoniques n'ont pas tous été composés dans le même temps ; on peut même en former deux classes différentes, si on les considère par rapport à leur origine ; car les uns, tels que Baruch et les fragmens d'Esther, étaient composés à l'époque où vivaient Esdras et Néhémie ; et les autres, comme l'Ecclésiastique, la Sagesse et les Machabées, ne l'étaient pas encore. Après cette observation, nous répondons à la question :

1. La première classe des livres deutéro-canoniques n'a pas pu être insérée dans le Canon des Écritures dressé par Esdras, puisqu'elle n'existait pas encore.

2. Quant à la seconde classe, il n'est pas facile d'expliquer d'une manière sûre pourquoi elle n'a pas été comprise dans le Canon des Juifs. Cependant on peut le faire au moyen d'une hypothèse qui non seulement n'a rien de choquant, mais qui n'est pas sans quelque vraisemblance. Il suffit de supposer que ces livres, qui s'étaient perdus, ne furent retrouvés qu'après la clôture du Canon d'Esdras, et que les Juifs refusèrent de les insérer dans ce catalogue. Or, cette supposition est d'autant plus naturelle, que les livres de ces temps anciens n'étaient pas aussi faciles à conserver que ceux d'aujourd'hui. Ils consistaient en de simples rouleaux formés eux-mêmes de feuilles détachées, qui pouvaient par cela même se perdre très-facilement. Ainsi ces livres égarés ne s'étant pas trouvés sous la main d'Esdras

lorsqu'il dressa le Canon, il ne put les y insérer. Il est vrai que dans la suite, lorsqu'on les découvrit, il ne dépendait que de la Synagogue de les ajouter au Canon; et si elle ne le fit point, c'est sans doute parce qu'elle ne crut pas en avoir le droit, privée, comme elle l'était, de l'autorité prophétique. On sait en effet que depuis la mort d'Esdras jusqu'à JÉSUS-CHRIST, il ne parut d'autres prophètes du caractère de ceux qui réglaient tout avec autorité divine, qu'Aggée et Malachie, qui sont arrivés eux-mêmes trop tôt pour aider la Synagogue dans cette mission. On conçoit aisément que, dans cet état de choses, la divinité de ces livres n'ait point paru assez constatée aux yeux de la Synagogue pour qu'elle crût devoir prendre sur elle seule de les égaler aux autres livres, que l'autorité même des prophètes avait consacrés.

QUESTION TROISIÈME.

La tradition des Juifs est-elle favorable aux livres deutéro-canoniques?

Ce n'est pas seulement par leur Canon qu'on peut connaître le sentiment des Juifs sur les livres deutéro-canoniques, mais il y a un autre moyen de s'en assurer; ce moyen, la critique elle-même nous le fournit, c'est leur tradition. On sait que la nation juive se divisait en deux classes, l'une formée par les Juifs hellénistes ou parlant grec, lesquels étaient répandus dans tout l'empire romain, et se trouvaient en grand nombre surtout à Alexandrie; l'autre composée des Juifs de la Palestine qui étaient demeurés à Jérusalem et avaient conservé le langage hébreu. Or la tradition de ces deux

classes est assez favorable aux livres deutéro-canoniques. Après ce court exposé, nous croyons pouvoir établir la proposition suivante :

PROPOSITION.

La tradition des Juifs est favorable aux livres deutéro-canoniques.

1. Les Juifs hellénistes regardaient ces livres comme ayant une grande autorité ; car ils se servaient de la version des Septante pour lire l'Écriture dans leurs synagogues ; ils étaient donc censés recevoir tous les écrits qui se trouvaient dans cette version : or cette version renfermait tous les livres deutéro-canoniques; d'où il résulte que si ces Juifs n'accordaient pas tout-à-fait la même autorité à tous les livres contenus dans la version grecque, ils les regardaient au moins comme sacrés, et même comme divins (1). R. Simon venant de parler des Juifs de Palestine, dit : « Les autres Juifs (c'est-à-dire les hellénistes) lisaient également tous les livres et les considéraient comme divins. Ils ont passé d'eux à l'Église dès le temps même des apôtres, qui se sont servis de ce corps de la Bible grecque pour annoncer l'Évangile à toute la terre, et non pas de la Bible hébraïque, qui n'était en usage que chez un petit nombre de Juifs (2). »

Bertholdt en parlant du Canon de ces deux classes de Juifs, dit : « S'il est hors de doute que les Juifs de

(1) Les Juifs ont toujours accordé plus d'autorité aux livres de Moïse qu'aux Hagiographes ; cependant cela ne les empêchait pas de tenir ces derniers pour sacrés et divinement inspirés.

(2) *Réponse aux sentimens de quelques théologiens de Hollande*, *chap*. XI, *pag*. 110.

l'Égypte n'ont pas inséré dans le Canon proprement dit de l'Ancien-Testament les livres apocryphes, il est également certain que déjà avant JÉSUS-CHRIST ils les avaient ajoutés à la version Alexandrine comme appendice; et s'ils ne les mettaient pas au même rang que leurs autres écrits sacrés, ils ne les traitaient pas comme des livres ordinaires; ils les lisaient dans leurs familles, d'abord comme des ouvrages religieux et dont on pouvait tirer un grand fruit, et bientôt après comme saints et sacrés. Ils finirent par les placer même, pour l'usage public, à côté des livres canoniques, sans toutefois les compter positivement (*in thesi*) parmi ces livres (1). »

2. Les Juifs de la Palestine accordaient une assez grande autorité aux livres deutéro-canoniques, comme on peut le voir par les témoignages suivans :

Saint Jérôme, qui connaissait parfaitement les usages de ces Juifs, dit en parlant de Tobie et de Judith, que ces deux livres étaient rangés dans la classe des Hagiographes (2).

(1) Bertholdt, *Einleit.* I. § 33. s. 97, 98.

(2) Hieron. *Præf. in libr. Tobiæ* et *Præf. in libr. Judith.* Au lieu de *Hagiographa*, les manuscrits les plus anciens et les plus corrects portent, selon Martianay, *Apocrypha.* Plusieurs raisons motivent en effet cette dernière leçon ; d'abord le contexte même : *Librum utique Tobiæ, quem Hebræi de catalogo Scripturarum secantes, his quæ* APOCRYPHA *memorant mancipârunt... Apud Hebræos liber Judith inter* APOCRYPHA *legitur; cujus auctoritas ad roboranda illa quæ in contentionem veniunt, minùs idonea judicatur.* Certes le saint docteur n'aurait pas employé ce langage s'il avait voulu parler des Hagiographes, regardés par les Juifs comme ayant une autorité divine et faisant partie essentielle de leurs Écritures. Ce qui confirme encore la leçon *apocrypha*, c'est que le même saint Jérôme, après avoir

Origène assure que les Juifs, sans admettre dans leur Canon les livres de Tobie et de Judith, ne les mettaient cependant point dans la classe des apocryphes (1); ce qui veut dire, dans le langage de ce père, qu'ils leur accordaient une certaine autorité.

Junilius, évêque d'Afrique, après avoir énuméré les livres historiques, dont la canonicité n'a jamais été mise en doute, ajoute : « An alii libri nulli an divinam historiam pertineant? Adjungunt plures Paralipomenon duos, Job unum, Esdræ duos, Judith unum, Esther unum, Machabæorum duos. Quarè hi libri non inter canonicas Scripturas currunt? Quoniam apud Hebræos

donné dans son prologue Galeatus la liste détaillée des vingt-deux livres canoniques des Juifs, sans faire mention des deutéro-canoniques, ajoute : *Hic prologus Scripturarum quasi Galeatum principium, omnibus libris quos de hebræo vertimus in latinum, convenire potest : ut scire valeamus; quidquid extra hos est, inter* APOCRYPHA *esse ponendum. Igitur Sapientia, quæ vulgò Salomonis inscribitur, et Jesu filii Sirach liber, et Judith, et Tobias, et Pastor, non sunt in Canone*. Jahn prétend, il est vrai, que Martianay viole la règle de critique, qui veut que l'on préfère la leçon la plus difficile, c'est-à-dire, celle qui rend le passage plus difficile à expliquer (*Einleit.* I. *theil.* § 29. *s.* 136); mais cette loi de critique n'est applicable que dans le cas où aucune circonstance particulière ne détermine comme exacte et seule vraie la leçon la plus facile. Ainsi la leçon *apocrypha* nous paraît plus probable. Cependant en accordant cela, il s'ensuivra seulement que ces livres ne faisaient pas partie du Canon des Juifs, et par là même qu'ils n'avaient pas toute l'autorité des livres canoniques, mais non pas qu'ils n'en avaient aucune, parce que dans cette hypothèse les Juifs se seraient bien gardés d'en faire usage. (Voy. pour le sens du mot *apocrypha*, l'Art. II.)

(1) Orig. *Epist. ad Africanum. n.* 13. *pag.* 26. *Edit. des Bénédictins.* Voy. pour le sens du mot *apocryphe*, l'Art. II.

quoque super hâc differentiâ recipiebantur, sicut Hieronymus, cæterique testantur (1). »

Les Constitutions apostoliques, qui datent du IV[e] siècle, attestent que les Juifs lisaient le livre de Baruch dans la synagogue à la fête de l'Expiation solennelle ; ce qu'ils n'auraient certainement pas fait, s'ils ne l'avaient pas reçu.

3. Les rabbins eux-mêmes ont rendu aux livres deutéro-canoniques les témoignages les plus honorables ; ainsi l'auteur du *Zémach David* dit dans sa Chronologie, à l'année 3448, que Jésus Ben Sira a composé le livre qui porte le nom d'Ecclésiastique ; que ce livre est plein de paroles instructives, de leçons de sagesse, etc. ; que le Talmud le classe parmi les Hagiographes (2) ; que les anciens rabbins citent dans beaucoup de passages plusieurs de ses sentences. En par-

(1) Junil. *De partibus legis divinæ. c.* III.

(2) בכלל כתובים Il faut remarquer que dans le langage des rabbins, le mot *Kethoubîm* ou *Hagiographes* désigne deux classes différentes d'écrits inspirés ; les uns ont pour auteurs des prophètes favorisés de la prophétie dite de *l'Esprit Saint* (הרוח הקדש) ; les autres ont été composés par des prophètes dont l'inspiration, quoique divine, est cependant d'un degré inférieur, qu'on appelle *fille de la voix* (בת קול). Les premiers ont été insérés dans le Canon d'Esdras, les derniers ne l'ont point été ; ce sont ceux que nous nommons deutéro-canoniques. On peut voir cette matière amplement traitée dans Maimonides, *Moré Nébochim*, traduit par Buxtorf, et dans ses *Fondemens de la loi*, traduits par Vortius. Joseph de Voisin a recueilli plusieurs passages de ces ouvrages dans ses *Observationes in Prœmium pugionis fidei*, ainsi que quelques citations d'autres rabbins. C'est d'après lui que nous avons cité nous-même ici deux ouvrages rabbiniques que nous n'avions pas sous les yeux.

lant du même livre, le rabbin Azarias dit dans *Imré binah*, ch. XXII, qu'il n'est point rejeté par les sages.

Le livre de la Sagesse, que les rabbins attribuent à Salomon, n'est pas traité avec moins de considération. On peut voir le bel éloge qu'en fait Moïse Nachmanides dans la préface de son Commentaire sur le Pentateuque. Il dit entre autres choses qu'il a vu ce livre écrit en chaldéen (1). Le R. Azarias, après avoir parlé de la mention qu'en a faite Nachmanides, ajoute dans *Imré binah*, ch. LVII : « Pour moi, il me semble que ce livre a été ou traduit en chaldéen, ou composé (2) en cette langue par Salomon, pour l'envoyer à quelque roi qui habitait à l'extrémité de l'Orient. Or, Esdras ne s'est occupé que des livres composés par les prophètes qui avaient reçu le degré de prophétie dite de l'inspiration du Saint-Esprit et composé leurs ouvrages dans la langue sacrée. Aussi nos sages se sont-ils conduits avec prudence et intelligence en ne mettant dans le Canon que les livres qu'Esdras lui-même y avait insérés. » En parlant de Judith, au ch. LI, et de Tobie au ch. LVII, il fait la même réflexion.

Azarias fait encore mention des livres des Machabées aux ch. LI et LVI de *Imré binah*.

Il rapporte, au ch. LVII, que l'interprète des chrétiens (saint Jérôme) a écrit qu'il avait traduit Judith et Tobie du chaldéen, mais qu'il n'en a pas été de même de Baruch, parce qu'il fut disciple de Jérémie dans le temps

(1) מתורגם litt. *écrit en langue de Targum,* c'est-à-dire en *araméen* (ארמי) comme l'a expliqué R. Azarias.

(2) Le texte donné par de Voisin porte שחובד ; il faut certainement lire שחובר, car le verbe חבר est très-usité parmi les rabbins dans le sens de *composer* un livre.

que le premier temple subsistait encore. L'auteur du *Juchasin* dit, page 12, que Baruch, fils de Néria, a reçu de Jérémie la loi orale; et page 136, il rapporte l'histoire de la chaste Suzanne de la même manière que Daniel lui-même la raconte.

Joseph dit que les événemens arrivés après la captivité ont été écrits par des auteurs dont les ouvrages n'ont pas une aussi grande autorité, parce que dans ce temps-là il n'y a pas eu une succession de prophètes aussi certaine (1). Ce qui prouve au moins que les Juifs faisaient cependant un grand cas de ces livres.

Ces témoignages sont suffisans sans doute pour démontrer : 1° que si les Juifs de la Palestine n'ont point inséré dans le Catalogue de leurs écrits sacrés les livres deutéro-canoniques, ils les vénéraient et leur accordaient une grande autorité; 2° que les Juifs hellénistes les tenaient pour sacrés et divins, quoiqu'ils ne les élevaient pas au même rang que les canoniques proprement dits.

Les critiques protestans prenant ici l'expression *écrits sacrés* et *divins* comme synonyme rigoureux de *livres canoniques*, soutiennent que les Juifs hellénistes n'ont pas pu avoir un Canon différent de celui des Juifs de la Palestine; ce qui, dans leur sentiment, veut dire que les hellénistes n'ont pas pu admettre les deutéro-canoniques comme livres sacrés. Voyons comment ils appuient leur opinion.

(1) Joseph *Contr. App. l.* I. § 8.

Difficultés au sujet de la tradition des Juifs sur les livres deutéro-canoniques; et Réponses à ces difficultés.

Obj. 1° Les Juifs hellénistes, disent Hornemann, Eichhorn, Hævernick (1), etc., au rapport de Philon, qui devait être très-instruit dans tout ce qui touchait à la religion de ses compatriotes, étaient en communion avec ceux de la Palestine, puisqu'ils l'ont envoyé une fois à Jérusalem pour y offrir dans le temple des sacrifices en leur nom (2). Or cette seule circonstance prouve suffisamment qu'ils ne devaient pas reconnaître d'autres livres que ceux des Juifs de la Palestine.

Rép. Nous concevons difficilement ou plutôt nous ne concevons pas la justesse de cette conséquence. Personne n'ignore que les sadducéens par exemple, qui différaient des autres classes de Juifs en beaucoup de points, étaient cependant en communion avec eux. Les Juifs de la Palestine et ceux de l'Égypte pouvaient donc n'avoir pas le même Canon, et professer cependant la même religion dans bien d'autres choses. D'ailleurs cette communion entre les Juifs des deux pays n'était pas aussi étroite qu'on veut bien le dire. Car les hellénistes avaient à Léontopolis un temple élevé en contravention de la loi; ce qui devait être nécessairement pour les Juifs de la Palestine un grand scandale. Ainsi un temple, un grand-prêtre, des lévites, des sacrifices,

(1) Hornemann, *Observat. ad illustr. doctr. de Canone V. T. ex Philone, pag.* 28, 29. Eichhorn. *Einleit.* I, § 21, 22. Hævernick, *Einleit. erst. theil. erste abtheilung. s.* 69, *ff.* et *Mélanges de théol. réformée; 2e cahier, pag.* 214 *et suiv.*

(2) Philon. *Opera. Tom.* II, *pag.* 646, *édit. Mangey.*

réprouvés par la loi mosaïque, n'est-ce pas une différence énorme dans les points les plus importans de la religion? Peut-on dire après cela que *les Juifs hellénistes n'étaient point indépendans de leurs frères de la Palestine; que leur culte était le même?* « Mais, disent nos adversaires, leur temple était construit selon le modèle de celui de Jérusalem (1). » Comme si le crime des Juifs d'Égypte avait pu consister seulement dans la forme matérielle du temple; comme si, au contraire, l'énormité de leur faute ne venait pas d'avoir violé la loi la plus sacrée du code de Moïse, en érigeant par un sacrilége un lieu public et solennel pour les sacrifices; en créant sans aucun droit un pontife et des lévites; en un mot, en établissant un culte au mépris de la législation, qu'ils regardaient cependant comme divine. Il ne serait donc pas étonnant que ces Juifs, qui différaient d'ailleurs de leurs frères dans la base même de la religion, eussent consacré dans leur Canon particulier des livres que ceux-ci n'admettaient point, probablement à cause de la haine extrême qu'ils portaient à la littérature grecque en général (2).

Obj. 2° Philon aussi bien que le traducteur de l'Ecclésiastique divisent les Écritures de la même manière que le Canon des Juifs, c'est-à-dire en Loi, en Prophètes et en Hagiographes : or cette même division suppose l'identité de Canon.

Rép. Ce raisonnement n'est point rigoureux. De ce que les Juifs alexandrins divisaient les écrits sacrés comme leurs frères de la Palestine, on ne saurait légiti-

(1) Hævernick, *loc. cit.*

(2) Le Talmud défend d'enseigner la langue grecque aux enfans. Il maudit même le père qui l'apprendrait à son fils.

mement en inférer qu'ils n'admettaient que les mêmes livres. Rien en effet n'empêche qu'ils en aient eu un plus grand nombre. Il suffit seulement que ceux qui n'étaient pas reçus par les Juifs de la Palestine soient de nature à pouvoir entrer dans l'une des trois classes dont se composait le Canon : or, il n'est pas un seul des livres deutéro-canoniques qui ne puisse être rangé très-naturellement dans l'une de ces classes. La chose est par trop évidente pour que nous ayons besoin de la prouver.

Obj. 3° Philon n'a jamais cité les livres deutéro-canoniques, quoiqu'il les connût ; c'est une preuve évidente qu'il ne les regardait pas comme canoniques.

Rép. Si cette manière de raisonner était de quelque poids, il faudrait dire que Philon n'admettait pas non plus comme canoniques les Juges ,Ruth, Esther, Daniel, le Cantique des cantiques, les Lamentations de Jérémie, Job, et les Paralipomènes, car il ne les cite pas davantage. Mais si tous ces livres n'étaient pas reçus dans le Canon des Juifs hellénistes, ils ne devaient pas l'être dans celui des Juifs de la Palestine, puisque, selon nos adversaires, le Canon des uns et des autres était absolument le même. Or, ne serait-ce point se couvrir de ridicule que de soutenir que les Juges, Ruth, Job, Esther, Daniel, le Cantique des cantiques, les Lamentations et les Paralipomènes, ne faisaient point partie du Canon des Juifs de la Palestine?

Ainsi, en accordant que par le fait les Juifs hellénistes n'ont pas admis dans le Canon proprement dit de l'Ancien-Testament les livres deutéro-canoniques, il n'y a aucun motif suffisant de croire qu'ils n'ont point pu le faire.

QUESTION QUATRIÈME.

La tradition des églises chrétiennes est-elle favorable aux livres deutéro-canoniques?

Il semblerait au premier abord, et surtout quand on ne consulte que quelques témoins en particulier, que la tradition des églises chrétiennes est opposée aux livres deutéro-canoniques. Cependant, en examinant la chose de plus près, et en confrontant avec soin tous les divers témoignages qui s'élèvent en leur faveur, on ne peut manquer de se former une opinion contraire; aussi regardons-nous comme incontestable la proposition suivante :

PROPOSITION.

La tradition des églises chrétiennes est favorable aux livres deutéro-canoniques.

1. Les auteurs du Nouveau-Testament ont connu les livres deutéro-canoniques, et s'ils ne les citent pas expressément, ils y font des allusions si claires et si évidentes, qu'il est impossible de s'y méprendre. « Il ne s'agit pas, dit Bossuet, de deux ou trois mots marqués en passant... ce sont des versets entiers tirés fréquemment et mot à mot de ces livres (1). » Aussi, lorsqu'ils donnèrent les premières éditions de la Bible de Genève, les protestans, qui ne s'étaient pas encore à cette époque déclarés si fortement contre les livres deutéro-canoniques, ne purent s'empêcher de noter à la

(1) Bossuet, *Projet de réunion*, etc. *Lettre* XLI. *Tom.* XXVI, *pag.* 508, *édit. de Lebel.* Huet cite tous ces passages dans sa *Démonstration évangélique*.

marge une multitude d'endroits de ces livres qui se rapportaient aux écrits du Nouveau-Testament.

« Si on lit avec attention les écrits des apôtres, dit R. Simon, on y trouvera que non seulement ils lisaient la Bible en grec, mais même ces livres qu'on nous veut faire passer pour apocryphes ; et qu'ils y ont souvent recours. L'Église romaine, qui est une des plus anciennes églises du monde, n'a point reçu d'autre Écriture dans les commencemens que cette Bible des Juifs hellénistes, et elle ignorait alors cette vaine distinction des livres canoniques et des livres apocryphes. Les églises d'Afrique, qui sont redevables de leur créance à l'Église de Rome, ont aussi reçu d'elle cette même Écriture et de la même manière ; comme il paraît manifestement des ouvrages de saint Cyprien, qui a donné le nom de Livres divins et inspirés aux livres dont il est question aussi bien qu'au reste de l'Écriture... L'on nous oppose en vain les témoignages de quelques docteurs de l'Orient et de l'Occident, qui ont approuvé, dit-on, le Canon des Juifs. Il faut remonter jusqu'à la source et pénétrer les raisons qui ont fait approuver à ces docteurs l'opinion des Juifs de la Palestine. Le commerce qu'ils ont eu avec eux, et la lecture de leurs livres, soit en hébreu ou en grec, les a jetés insensiblement dans une opinion opposée à celle qui était dès les commencemens dans l'Église. Africanus est un des premiers qui l'ait fortement appuyée, parce qu'il avait une grande connaissance de la littérature juive. Saint Jérôme et Ruffin l'ont aussi embrassée pour les mêmes raisons ; au lieu que saint Augustin a suivi la créance commune de son église, et confirmée dans un concile de Carthage (1). » Ainsi, d'a-

(1) R. Simon. *Réponse aux sentimens de quelques théol. de Hol-*

près ces réflexions, dont la justesse paraît incontestable, les apôtres ont donné les livres deutéro-canoniques à l'Église primitive comme Écriture sainte. D'ailleurs, qui pourrait jamais croire que la plupart des anciennes églises se soient si bien accordées à regarder ces livres comme divinement inspirés et comme faisant partie de l'Écriture, si les apôtres ne leur avaient enseigné rien de semblable?

2. L'*ancienne version italique*, qui remonte jusqu'au temps des apôtres, et qui a toujours été à l'usage de toutes les églises latines jusqu'à saint Jérôme, contient les livres deutéro-canoniques.

3. Ces livres sont regardés comme faisant partie du Canon sacré des Écritures par le concile d'Hippone, tenu en 393, et par les conciles de Carthage, célébrés en 397 et 419. Le pape saint Innocent I, adressant une lettre à Exupère, évêque de Tolède, en 405, rangea ces mêmes livres dans le Canon. Le pape Gélase fit de même au concile de Rome tenu en 494 (1); d'où l'on voit clairement que dès le ve siècle les principales églises, celles de Rome et d'Afrique, admettaient les livres deutéro-canoniques. En 1441, le pape Eugène IV, dans son décret aux Arméniens, met sans aucune distinction les deutéro-canoniques parmi les livres sacrés.

lande, ch. XI, *pag.* 110, 111. Cette remarque de R. Simon se trouve confirmée par une observation tout-à-fait analogue que fait Bossuet dans son *Projet de réunion*, etc. *Lettre* XLI. *Tom.* XXVI, *pag.* 363, *édit. de Lebel.*

(1) Le sentiment unanime des critiques attribue à Gélase le décret qui porte son nom : suivant Cave, quelques anciens recueils l'attribuent au pape Damase, mais, dans ce cas, ce décret n'en serait que plus ancien, et par là même plus vénérable.

4. L'Église grecque reconnaît également les livres deutéro-canoniques, et, de son propre aveu, elle est fondée sur son ancienne tradition ; car, dans le XVII[e] siècle, les protestans l'ayant engagée à s'unir à eux, voici la réponse qu'elle leur fit dans le concile tenu à Jérusalem en 1670, sous le patriarche Dosithée : « Nous regardons tous ces livres (il s'agissait de ceux qui étaient contenus dans le Canon du concile de Trente) comme canoniques, nous les reconnaissons pour être l'Écriture sainte, parce qu'ils nous ont été transmis par une ancienne coutume ou plutôt par l'Église catholique. »

5. On trouve dans saint Ephrem et autres pères syriens et arméniens, des commentaires sur les deutéro-canoniques ; il paraît donc que les églises de Syrie et d'Arménie s'accordaient à reconnaître, par l'usage qu'elles en faisaient, ces mêmes livres comme sacrés et divins.

6. L'abbé Renaudot, qui a fait une étude si approfondie des langues et de la croyance des chrétiens de l'Orient, affirme et prouve en même temps que tous les livres qui sont reçus dans l'Église catholique, le sont également par les chrétiens orientaux, tels que les Syriens orthodoxes ou Jacobites, les Nestoriens, les Cophtes, les Éthiopiens et les Arméniens (1).

7. Dans sa lettre à Africanus, Origène établit comme un fait constant que les livres que les Hébreux ne lisaient point dans leurs synagogues, étaient lus dans les églises chrétiennes, sans aucune distinction d'avec les autres livres divins.

Ces témoignages déjà si nombreux et si exprès en fa-

(1) *Perpétuité de la foi. Tom.* V, *ch.* VII.

veur des deutéro-canoniques se trouvent corroborés par un grand nombre d'autres peut-être plus positifs encore, qui seront cités dans l'Introduction particulière à chacun de ces livres.

Quant aux difficultés qu'on pourrait élever contre cette proposition, elles sont exposées un peu plus bas, dans la Question huitième.

QUESTION CINQUIÈME.

A qui appartient-il de proposer un Canon des livres saints?

Il est facile de juger, par ce qui a été dit sur le Canon de l'Église judaïque, que les Juifs n'ont reçu pour sacrés et divins que les livres que l'autorité de la Synagogue a déclarés comme tels. Les protestans en général prétendent qu'on doit juger de la canonicité des livres saints par un caractère d'évidence qu'ils croient trouver dans ceux qu'ils reçoivent comme canoniques, ou par un témoignage que l'Esprit saint rend dans le cœur des particuliers; et que, par conséquent, « il n'est besoin ni de tradition, ni d'autres livres (apocryphes), ni de canons ecclésiastiques, pour compléter le *Canon sacré* (1), » ou enfin par le consentement de toutes les sectes, comme le veulent ceux qui, à l'exemple de Courrayer, ont renoncé au caractère d'évidence et au témoignage intérieur rendu par l'Esprit saint. Les catholiques soutiennent

(1) Hævernick, *Mélanges de théologie réformée, 2e cahier, pag.* 241. L'auteur montre de la manière la plus évidente, l'embarras ou plutôt l'impossibilité absolue des protestans de pouvoir jamais établir solidement un point de doctrine, quand ils veulent s'en tenir à leurs principes. Tout le § 11 de Hævernick n'est qu'un sophisme fort mal déguisé.

que cette règle des protestans est absolument insuffisante, et établissent comme vérité incontestable, que c'est à l'Église seule qu'il appartient de décider si un livre est ou n'est pas canonique, et par là même de proposer un Canon des livres saints. Les motifs sur lesquels ils s'appuient sont exposés dans la proposition suivante :

PROPOSITION.

C'est à l'Église qu'il appartient de proposer un Canon des livres saints.

1. Les livres saints sont la règle de notre foi, tous les chrétiens en conviennent. Le soin de nous les proposer et de nous les faire connaître doit donc appartenir à ceux que JÉSUS-CHRIST a chargés de nous conduire dans les choses qui regardent la foi. Or, comme on le démontre dans le Traité de l'Église, ce sont les pasteurs que JÉSUS-CHRIST a établis pour nous conduire dans tout ce qui appartient à la foi ; et certes cette décision de la canonicité des livres saints intéresse la foi, puisque c'est d'après eux que notre foi doit se régler. C'est donc à l'Église seule qu'il appartient de nous déclarer quels sont les livres sacrés.

2. De plus, c'est ou l'Église, ou le caractère d'évidence, ou les particuliers, ou enfin le consentement unanime des sectes, qui doit nous faire connaître quels sont les livres canoniques. Mais d'abord ce n'est pas le caractère d'évidence que porte le livre lui-même qui peut faire juger de sa canonicité ; car il est des livres incontestablement canoniques aux yeux mêmes des protestans, qui sont loin d'offrir ce caractère, que portent cependant d'autres livres rejetés par eux hors du Canon sacré. Si,

par exemple, on comparait les Paralipomènes avec la Sagesse, en ne consultant que ce caractère d'évidence, ne serait-on pas forcé par l'évidence elle-même de reconnaître que le premier de ces ouvrages, qui ne renferme presque que des généalogies, est bien inférieur à ce dernier, si remarquable non seulement par l'élévation des pensées, mais encore par les maximes d'une morale si pure, si belle, dont il est rempli ; et d'avouer que rien dans les Paralipomènes, considérés seulement en eux-mêmes, n'indique l'inspiration divine ?

Ce ne sont pas non plus les particuliers, ils en sont incapables ; la plupart d'entre eux, entièrement ignorans, ne sauraient résoudre les questions d'où dépend l'inspiration des livres saints. Ce soin exige évidemment qu'on examine la tradition, l'usage des églises, les écrits des saints pères qui ont cité ces livres ; or cet examen est hors de la portée de la plupart des fidèles. D'ailleurs, comme il n'y a qu'une foi, il faut aussi qu'il n'y ait qu'une règle pour la déterminer ; or, si les particuliers étaient chargés de déterminer les livres qui doivent être la règle de notre foi, comme ils ne s'accorderaient pas entre eux, il y aurait une foule de règles différentes, et par conséquent manque d'unité.

Le consentement unanime des sectes offre des inconvéniens qui ne sont pas moins graves. Si en effet la canonicité d'un livre dépendait de la fantaisie des différentes sectes, qui peuvent se multiplier jusqu'à l'infini, il s'ensuivrait une incertitude effroyable dans la doctrine. Il faudrait, par exemple, rejeter aujourd'hui ce qu'on regardait hier comme la parole de Dieu, parce qu'il plairait à une secte extravagante de le rejeter. Il s'ensuivrait encore qu'il faudrait rejeter presque toute l'Écriture ;

puisque enfin les sectaires qui ont précédé les protestans n'ont pas admis tout ce que ceux-ci reçoivent comme Écriture sainte. C'est ainsi qu'il faudra repousser du Canon l'Évangile de saint Matthieu et les Épîtres de saint Paul, que les Ébionites n'admettaient point; tout le Psautier, puisque les Gnostiques n'en voulaient point; les cinq livres de Moïse, vu qu'il a plu aux Ptolémaïstes de les retrancher du Canon; les Épîtres de saint Paul à Tite, à Timothée et aux Hébreux, qui n'ont pas trouvé grâce aux yeux des Marcionites; l'Évangile de saint Jean et l'Apocalypse, rejetés par les Aloges; les Actes des Apôtres, traités de fables par les Sévériens; et enfin les Proverbes, l'Ecclésiaste, Job, le Cantique des cantiques, parce que Théodore de Mopsueste, qui a eu autrefois tant de partisans, a nié l'inspiration de ces livres, et qu'il a traité le dernier d'ouvrage purement profane. Ainsi le Canon des Écritures, qui doit être une règle fixe et invariable, variera suivant le caprice des sectes innombrables qui peuvent s'élever dans l'Église. Ces raisons suffiraient sans doute pour prouver que c'est à l'Église seule qu'il appartient de proposer un Canon des livres saints; mais son autorité sur ce point s'appuie sur des motifs non moins puissans.

3. On ne peut raisonnablement contester à l'Église une autorité qu'elle a exercée dans tous les temps. Or, c'est de ses propres mains que les fidèles ont toujours reçu le dépôt sacré des Écritures. Ce sont ses décrets qui dans toutes les circonstances ont mis fin aux différens que les hérétiques ou même quelques catholiques ont élevés sur la canonicité de certains livres. Tous les Canons des Écritures ont été donnés ou par les conciles généraux et particuliers, ou par les souverains pontifes.

Et l'autorité de l'Église en cette matière est si incontestable, que le concile de Tolède, tenu en 400, va jusqu'à frapper d'anathème quiconque admettrait comme canoniques d'autres Écritures que celles qui sont admises par l'Église : « Si quis dixerit vel crediderit alias Scripturas esse canonicas, præter eas quas Ecclesia catholica recipit, anathema sit. »

4. Cette autorité de l'Église a été reconnue par les saints pères. Saint Augustin en particulier avoue qu'il n'ajouterait point foi au livre des Évangiles, si l'autorité de l'Église ne l'y engageait point : « Ego verò Evangelio non crederem, nisi me Ecclesiæ catholicæ commoveret auctoritas (1). » Il dit encore en faveur des Actes des Apôtres, qu'il est obligé indispensablement d'ajouter foi à ce livre et de le regarder comme divin, de même que le livre des Évangiles, à cause que l'Église catholique rend un égal témoignage à toutes ces Écritures : « Actuum Apostolorum libro necesse est me credere, si credo Evangelio ; quoniam utramque Scripturam similiter mihi catholica commendat auctoritas (2).

Saint Jérôme, comme l'a justement remarqué D. Martianay (3), s'est aussi déclaré pour ce droit naturel que l'Église catholique a eu de tous temps à l'égard du Canon des saintes Écritures ; et il est remarquable qu'après que ce savant père a tant de fois exclu du Canon le livre de Judith, il n'a pas laissé néanmoins de le regarder avec respect et de le traduire même du chaldéen en latin, parce qu'on lisait que le concile de Nicée l'a-

(1) Aug. *Contra Epist. fund. c.* v. *n.* 8. *Tom.* VIII.

(2) *Ibid.*

(3) J. Martianay. IIe *Traité du Canon des livres de la sainte Écriture,* etc. *pag.* 248.

vait mis au nombre des livres sacrés : « Sed quia hunc librum synodus Nicæna legitur computâsse, acquievi postulationi vestræ (1).

Long-temps auparavant, Origène, voulant venger l'autorité divine des fragmens d'Esther contre Africanus, donne pour raison que toutes les églises se servaient de ces fragmens, qu'elles les lisaient comme des livres divins ; qu'il ne faut pas se conformer aux Juifs et recevoir de ces infidèles la pure parole de Dieu (2).

La même vérité se trouve confirmée par saint Irénée, Tertullien, Eusèbe, saint Clément d'Alexandrie, saint Épiphane, etc. (3).

5. On doit accorder à l'Église de Jésus-Christ une autorité au moins égale à celle de la Synagogue. Or, la Synagogue avait le droit de proposer un Canon des livres saints, puisque les protestans mêmes que nous combattons, reçoivent avec tant de respect tous les livres reconnus par cette ancienne Église. « Il est donc constant et indubitable, dit judicieusement Martianay, qu'il appartient à l'Église de déclarer quels livres les fidèles doivent recevoir au nombre des saintes Ecritures ; et ceux qui, par un pur caprice, refusent aujourd'hui de lui donner cette autorité, sont obligés, ou de rejeter le Canon de l'Église juive, ou de dire qu'elle a de grands avantages sur l'Église chrétienne dans les points fondamentaux de la foi et de la religion. Car enfin, les protestans peuvent-ils reconnaître et recevoir comme divins les livres du

(1) Hier. *Præf. in lib. Judith.*

(2) Orig. *Epist. contra Africanum. Tom.* I. *pag.* 15-17.

(3) Iren. *Adv. hæres. l.* III. *c.* I, II, XI. Tertull. *lib. de Pudicitiâ.* Euseb. *Hist. l.* IV. *c.* XXIV, XXV. *l.* VI. *c.* XII, XXV. Clément. Alex. *Strom. l.* III. Epiph. *Hæres.* 42.

Canon des Juifs, sans reconnaître en même temps l'autorité de la Synagogue, qui en a fait le recueil et le catalogue? Et s'ils attribuent ce pouvoir à la Synagogue, en le refusant à l'Église nouvelle, n'est-ce pas dire hautement que l'Eglise de JÉSUS-CHRIST est inférieure à l'ancienne Église, et qu'elle ne lui a point succédé dans le droit de déclarer les Écritures canoniques? Et que servira donc à l'Eglise nouvelle d'avoir été formée par la bouche du Fils de DIEU même; d'avoir été lavée dans le sang de l'Agneau; et d'avoir reçu toute la plénitude des lumières et des dons du Saint-Esprit? Que deviendront, dis-je, toutes ces grâces et ces prérogatives de l'Église chrétienne, si l'on prétend qu'elle est inférieure à la Synagogue dans les choses les plus essentielles de la créance et de la religion, telles que sont la déclaration des livres sacrés, et l'autorité d'en faire le recueil? Ouvrons donc les yeux à la raison et aux lumières de la foi, et ne soyons pas si aveugles et si entêtés que de disputer à l'Église chrétienne un droit que nous avons accordé à la Synagogue en recevant son Canon des livres sacrés (1). »

QUESTION SIXIÈME.

Quels sont les moyens dont l'Église peut se servir pour déterminer la canonicité des livres saints?

On convient généralement que l'Église ne reçoit point de nouvelle révélation, ni même de nouvelle inspiration, pour déclarer la canonicité d'un livre. Elle est simplement assistée pour porter un jugement infaillible sur les vérités que JÉSUS-CHRIST et les apôtres lui ont confiées;

(1) J. Martianay, II[e] *Traité du Canon des livres de la sainte Écriture*, etc. *pag.* 250 *et suiv.*

Ainsi, c'est en prenant les moyens naturels, c'est-à-dire l'Écriture et la tradition, qu'elle peut résoudre l'importante question qui nous occupe en ce moment. C'est un point admis par tous les théologiens, et dont Bossuet lui-même est convenu dans sa fameuse controverse avec Leibnitz sur les livres deutéro-canoniques de l'Ancien-Testament (1).

La canonicité d'un livre est évidemment un fait dont on doit établir la certitude par le témoignage des hommes. Or, voici les moyens que la raison elle-même prescrit pour l'établir solidement.

1° S'il s'agit des livres de l'Ancien-Testament, l'Église peut s'appuyer sur la tradition des Juifs, quand elle est constante et unanime. C'est ainsi qu'elle reçoit sans hésitation tous les livres contenus dans le Canon d'Esdras. Elle peut encore s'appuyer sur l'autorité de Jésus-Christ et des apôtres, quand ils ont cité ces livres comme Écriture sainte; et enfin sur la tradition des églises, quand il est reconnu qu'elles les ont mis au rang des livres canoniques.

2° S'il s'agit d'un livre du Nouveau-Testament, la tradition est le seul fondement sur lequel l'Église puisse s'appuyer, puisque tous les autres moyens proposés par les protestans sont insuffisans, comme nous l'avons prouvé dans la question précédente. Or, la tradition des Églises se connaît de deux manières : 1° d'une manière explicite, ce qui a lieu quand un livre a été mis expressément dans le Canon des Écritures; 2° d'une manière implicite, c'est-à-dire quand l'usage l'a considéré comme divinement inspiré, quoiqu'on ne l'ait pas formellement

(1) Bossuet, *Projet de réunion*, etc. *Lettre* XXXII. *Tom.* XXVI. *pag.* 355, 356, *édit de Lebel.*

déclaré canonique. Or on peut être assuré que l'usage des églises l'a considéré comme tel : 1° si on l'a cité comme Écriture sainte ; 2° si on l'a attribué à un auteur inspiré ; 3° si on l'a lu dans les églises en lui reconnaissant l'autorité d'un livre divin ; et surtout si on en a fait la lecture dans les parties de la liturgie où on ne lisait que des morceaux de l'Écriture sainte ; 4° si dans les Bibles à l'usage des églises on l'a joint aux autres livres sacrés ; 5° si on s'en est servi pour confirmer les dogmes de la foi ; 6° enfin, si ceux mêmes qui n'osaient pas les mettre expressément dans le Canon, parce qu'ils étaient entraînés par la force d'un usage contraire, et par l'autorité de plusieurs églises particulières, ne laissaient pas dans la pratique de les considérer et de les citer comme Écriture sainte. C'est à ces marques qu'on peut reconnaître si un livre a été réellement reçu par l'usage. Si donc on trouve dès les premiers siècles un livre admis explicitement par quelques grandes églises, et reçu équivalement par l'usage de toutes les autres, on ne peut douter qu'il n'ait été admis équivalement par l'Église primitive.

S'il se trouvait dans l'Église quelque division par rapport à la canonicité d'un livre, on devrait suivre dans ce cas la règle tracée par saint Augustin : « Lorsqu'il est question des Écritures canoniques, le chrétien doit préférer celles qui sont reçues par toutes les églises, à celles qui sont admises par les unes et rejetées par les autres ; et entre celles qui ne sont point reçues par toutes les églises, il faut préférer celles qui sont réputées canoniques par les églises qui sont plus considérables et en plus grand nombre, à celles qui ne sont reçues que par des églises moins considérables et en plus petit nombre ;

et si un fidèle catholique remarque que certains livres sont reçus par le plus grand nombre des églises, et que d'autres soient reconnus pour canoniques par des églises plus considérables, quoique en plus petit nombre, mais dont l'autorité est plus grande (ce qui est, selon saint Augustin, un cas fort rare et fort difficile), je crois qu'il faut donner à ces livres la même autorité (1). »

Tels sont les moyens naturels qu'a l'Église pour déterminer la canonicité d'un livre; et comme elle est assistée par l'Esprit saint, elle les prendra toujours infailliblement; de manière que, forte d'ailleurs de la promesse de JÉSUS-CHRIST, elle ne tombera jamais dans une erreur aussi grossière que de donner pour la parole de DIEU ce qui ne serait que la parole de l'homme.

QUESTION SEPTIÈME.

L'Église peut-elle mettre dans le Canon des livres dont on a douté?

Les protestans, et surtout Leibnitz et Le Courrayer, ont prétendu que l'Église n'avait point le droit de déclarer canonique un livre sur lequel il avait existé des doutes; les catholiques, au contraire, soutenant d'un commun accord qu'on ne saurait contester légitimement ce droit à l'Église, établissent comme incontestable la proposition suivante :

PROPOSITION.

L'Église peut mettre dans le Canon des livres dont on a douté.

1. La tradition de l'Église par rapport à l'inspiration de certains livres, peut être plus ou moins claire dans

(1) Aug. *De Doctr. christ. l.* II. *c.* VIII. *Tom.* III, *pag.* 23.

les différentes églises ; plusieurs circonstances peuvent contribuer à l'obscurcir, et même à l'éteindre entièrement dans quelques lieux particuliers ; il pourrait même se faire qu'elle s'éteignît dans tous les lieux, le dépôt de la foi ne tenant pas à la conservation d'un livre. Mais si l'inspiration d'un livre peut s'obscurcir et même s'éteindre dans quelques églises particulières, on conçoit aisément comment on a douté, dans les églises qui ont eu ce sort, de la canonicité de ce livre. Et cependant il peut se faire que l'Église universelle, qui ne doit pas seulement examiner la tradition d'une église particulière, mais celle de toutes les églises du monde chrétien ; qui ne doit pas tant s'arrêter aux qualifications qu'ont pu donner à un livre sacré quelques particuliers, qu'à l'usage constant qu'on en a fait dans la majorité des églises, et surtout dans celles qui sont les plus importantes et les plus anciennes, aperçoive clairement que la majeure partie des églises a approuvé explicitement ou implicitement (voyez la Question précédente) ce livre sacré, et l'insère par conséquent avec raison dans le Canon des Écritures.

2. L'Église n'a pas moins le droit de mettre dans le Canon des livres dont on a douté, que celui d'insérer dans le symbole de la foi des dogmes qui ont été contestés pendant un certain temps. Or, l'Église a exercé ce dernier droit sans qu'il se soit jamais élevé de réclamations. C'est ainsi, par exemple, qu'elle a mis au nombre des dogmes incontestables de la foi catholique la validité du baptême conféré par les hérétiques, quoiqu'elle ait été niée autrefois par de grandes et anciennes églises ; et cet acte d'autorité a eu l'approbation unanime des protestans eux-mêmes.

3. L'inspiration des livres deutéro-canoniques du Nouveau-Testament a été autrefois contestée. On a douté, par exemple, de la divinité de l'Apocalypse, de l'Épître aux Hébreux, des Épîtres de saint Jude, de saint Pierre et de saint Jean; et cependant, de l'aveu même de la plupart des protestans, l'Église a eu raison de mettre tous ces livres au rang des Écritures canoniques.

QUESTION HUITIÈME.

Le concile de Trente avait-il des raisons suffisantes pour insérer dans le Canon les livres deutéro-canoniques de l'Ancien-Testament?

Les protestans, et en particulier Leibnitz et Le Courrayer, se sont fortement élevés contre le décret du concile de Trente qui traite de la canonicité des livres saints (1). Tout récemment encore, ce même décret a été l'objet des attaques de Hævernick, qui prétend que « l'Église catholique ne manquait pas entièrement d'hommes, des lumières desquels elle eût pu profiter pour ses décisions sur le Canon; mais que dans sa haine aveugle contre les protestans, le concile de Trente n'eut égard qu'aux superstitions enracinées de la plupart de ses docteurs (2). » Pour nous, nous sommes très-convaincus que le saint concile a eu plus d'un motif qui peut justifier pleinement sa conduite aux yeux

(1) Voyez les deux letters adressées par Leibnitz à Bossuet sur cette matière, et Le Courrayer dans sa traduction de l'*Histoire du Conc. de Trente*, par Fra-Paolo.

(2) Hævernick. *Einleit.* I. 88, 89, et *Mélanges de théol. réformée*, 2e *cahier, pag.* 239, 240.

de tout protestant impartial. Voici l'exposé de ces motifs :

PROPOSITION.

Le concile de Trente avait des raisons suffisantes pour insérer dans le Canon les livres deutéro-canoniques de l'Ancien-Testament.

La vérité de cette assertion a déjà été établie par tout ce qui a été dit dans les Questions troisième et quatrième ; il suffira donc de mettre sous les yeux du lecteur un court résumé des différentes preuves qui y ont été développées.

1. En mettant dans le canon des saintes Écritures les livres deutéro-canoniques de l'Ancien-Testament, le concile de Trente a pu s'appuyer sur la tradition des Juifs ; car les Juifs hellénistes se servaient, pour lire l'Écriture dans leurs synagogues, de la version des Septante, qui contenait les livres deutéro-canoniques ; et si, malgré la grande autorité qu'ils leur accordaient, ils ne les ont point mis au rang des Écritures proprement canoniques, c'est que depuis qu'ils ont été composés ou découverts, il ne s'était pas trouvé de prophètes qui eussent assez d'autorité pour les insérer dans le Canon. Quant aux Juifs de Palestine, ils pouvaient avoir une seconde raison de ne point les mettre dans leur Canon particulier ; c'est que ces livres n'étaient point écrits en hébreu ; mais, quoiqu'il en soit, ils avaient pour ces livres la plus grande vénération, comme le prouvent les nombreux témoignages que nous avons cités dans la Question troisième.

2. Le concile de Trente a pu s'appuyer encore sur la

tradition des églises chrétiennes, qui est très-favorable aux livres deutéro-canoniques, puisque les auteurs du Nouveau-Testament ont non seulement connu ces livres, mais qu'ils y ont fait un grand nombre d'allusions les plus claires et les plus évidentes, et qu'ils les ont donnés à l'Église primitive comme Écriture sainte; puisque l'ancienne version Italique, qui remonte jusqu'aux temps apostoliques, contient ces mêmes livres, et que plusieurs anciens conciles les admettaient; puisque l'Église grecque, fondée sur son ancienne tradition, les admet également, et que l'usage qu'en font les autres églises de l'Orient n'est ni moins constant ni moins unanime; puisque enfin Origène établit comme un fait incontestable que ces livres étaient lus dans les églises chrétiennes sans aucune distinction d'avec les autres livres divins. (Voyez la Question quatrième.)

Nos adversaires ont cru pouvoir éluder la force de ces preuves en y opposant plusieurs objections qui ne sont pourtant point péremptoires, comme on va le voir.

Difficultés au sujet de la décision du concile de Trente sur les livres deutéro-canoniques de l'Ancien-Testament, et Réponses à ces difficultés.

La plupart de ces difficultés se trouvant résolues par tout ce qui a été dit dans les questions précédentes, nous ne présentons ici que celles qui exigent une solution plus spéciale.

Obj. 1° L'Église, disent nos adversaires, ne recevant point de nouvelle inspiration, doit nécessairement, quand elle a à juger sur un fait, s'appuyer sur des témoignages, et ces témoignages doivent être eux-mê-

mes universels et constans. Or la canonicité d'un livre est un fait; et il n'y a point de témoignage unanime et constant en faveur des livres deutéro-canoniques de l'Ancien-Testament.

Rép. La tradition par rapport à ces livres est au fond unanime, puisque d'un côté l'Église occidentale les a admis dans son Canon sans jamais varier, et que, de l'autre, l'Église orientale les a toujours reconnus par l'usage qu'elle en a fait, en les insérant dans le corps de la Bible, en les citant comme canoniques, et en les lisant comme livres inspirés. Ainsi il y a uniformité sur ce point entre ces deux églises, et la seule différence que l'on puisse remarquer, c'est que la tradition, explicite et plus développée en Occident, n'est qu'implicite pour l'Orient (voyez les Questions sixième et septième); mais elle est incontestable dans l'une comme dans l'autre église, et elle nous atteste également que les apôtres ont reconnu l'inspiration des livres deutéro-canoniques, puisqu'ils en ont fait usage et qu'ils ont mis entre les mains des églises naissantes la Bible des Septante, qui les contient tous.

Il n'est pas nécessaire que la tradition sur laquelle l'Église s'appuie, quand elle a à décider quelques points relatifs à la foi, soit universelle, constante et uniforme, puisque la validité du baptême conféré par les hérétiques, après avoir été pendant long-temps contestée dans toutes les églises d'Afrique, a été jugée comme dogme de foi par l'Église universelle, et que les protestans eux-mêmes ont approuvé cette décision. (Voyez la Question septième.)

Obj. 2° Pour que le concile de Trente pût, sous peine d'anathème, ériger en vérité certaine et incontestable,

en dogme de foi catholique, ce qui était regardé comme douteux non seulement dans l'Église grecque, mais encore dans l'Église latine, il fallait qu'il eût sur ce point des lumières qui manquaient à l'antiquité, c'est-à-dire des témoignages des pères et des conciles plus nombreux et plus considérables. Or n'est-il pas absurde de supposer qu'une assemblée de théologiens, peu érudits pour la plupart, ait mieux connu la tradition que les anciens pères qui avaient vécu dans l'Orient, à Jérusalem et à Alexandrie, berceau des traditions chrétiennes? Leur jugement doit-il l'emporter par exemple sur celui de Méliton, évêque de Sardes en Lydie, dans le second siècle; d'Origène, de saint Épiphane, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Jérôme, et enfin du concile de Laodicée, qui ont rejeté de leurs Canons les livres deutéro-canoniques?

Rép. « Les Juifs, comme l'a très-bien remarqué Janssens, ayant établi une différence entre les proto et les deutéro-canoniques, et n'ayant pas placé ces derniers dans leur Canon, il en est résulté que quelques-uns des anciens pères de l'Église, suivant en cela le système adopté par les Juifs, n'ont pas mis non plus les deutéro-canoniques dans leurs Canons. Ce fut ainsi que Méliton, après avoir parcouru l'Orient et consulté les Juifs de la Palestine, envoya à Onésime, qui le consultait lui-même à ce sujet, τῶν ὁμολογουμένων τῆς παλαιᾶς Διαθήκης κατάλογον, c'est-à-dire, un *catalogue des livres non controversés*, dans lequel ne figuraient pas les deutéro-canoniques de l'Ancien-Testament, ni les livres d'Esther et de Néhémie. D'autres pères encore, parmi les anciens, rejetèrent pareillement Esther du Canon.

« Il est vrai qu'Origène a donné un Canon semblable,

quant au fond, à celui de Méliton (1), mais également d'après le système des Hébreux; bien plus, il rejette formellement du Canon les livres des Machabées (2). Mais cela ne l'empêche pas, dans ses autres écrits, de citer comme autant de parties de l'Écriture sainte, les livres des Machabées, l'histoire de Susanne, Tobie, Judith (3) et l'Ecclésiastique (4), et d'en tirer des argumens. Il fait observer en général (5) que les anciens Juifs n'ont pas mis dans le Canon plusieurs parties des Écritures, parce qu'elles sont à la honte de leur nation ; mais que la divine Providence a ordonné que ces livres vinssent aussi à la connaissance des chrétiens.

« Saint Épiphane, saint Grégoire de Nazianze, saint Jérôme et quelques anciens pères, ne font mention, il est vrai, que des livres proto-canoniques dans le Canon de l'Ancien-Testament; mais cela ne prouve autre chose, sinon qu'ils ont voulu donner le catalogue des livres saints sur la canonicité desquels tout le monde était d'accord, sans y insérer ceux dont l'autorité était controversée, à cause de la distinction que les Juifs établissaient entre ces livres et les proto-canoniques.

« Cependant on voit saint Épiphane citer comme faisant partie de l'Écriture sainte les livres de la Sagesse et de l'Ecclésiastique; saint Grégoire de Nazianze cite comme livres saints, Baruch, la Sagesse, l'Ecclésiastique et l'histoire de Susanne; et saint Jérôme, citant entre autres le chap. III de la Sagesse, dit : « Suivant

(1) *Hist. Eccl. l.* VI. *c.* XVIII.

(2) *Comment. in Joan.*

(3) *Contra Julium Africanum.*

(4) *Contra Celsum, l.* VIII.

(5) *Contra Jul. Afr.*

l'Écriture, la sagesse n'entrera pas dans l'âme du méchant (1); » et rappelant une autre fois le chap. XXII de l'Ecclésiastique, il ajoute : « L'Écriture sainte nous apprend qu'un discours à contre-temps est comme une musique pendant le deuil (2). »

« Il est vrai que saint Jérôme, dans sa Préface sur les livres de Salomon, dit : « De même que l'Église lit les livres de Judith, de Tobie et des Machabées, mais sans les avoir mis pour cela au nombre des Écritures canoniques, de même elle fera bien de lire aussi ces deux livres (la Sagesse et l'Ecclésiastique) pour l'édification du peuple, et non pour les faire servir à confirmer l'autorité des dogmes ecclésiastiques. »

« Pour montrer que saint Jérôme n'est point ici en contradiction avec lui-même, il suffit de remarquer que tout ce qu'il a voulu faire entendre, c'est que ces livres n'étant pas mis au même rang que les proto-canoniques par toutes les églises, ne pouvaient être d'une grande autorité contre ceux qui ne reconnaissaient pas leur canonicité; mais qu'il eut pour les livres de la Sagesse et de l'Ecclésiastique la même vénération que pour les autres parties de l'Écriture sainte, c'est ce dont les textes qu'il en tire et que nous venons de citer ne permettent pas de douter.

« Dans sa Préface sur Daniel, saint Jérôme dit encore : « Daniel, tel que le lisent les Hébreux, ne contient ni l'histoire de Susanne, ni l'hymne des trois enfans, ni les fables de Bel et du dragon. »

« Mais, au livre second, chap. IX, de son Apologie contre Ruffin, il dit qu'il n'a parlé ainsi que pour ex-

(1) *Comment. in caput* XVIII *Jerem.*

(2) *Epist.* 34 *ad Julianum.*

primer l'opinion des Hébreux : « Celui qui me fait un crime d'avoir rapporté les termes dans lesquels les Hébreux ont coutume de s'exprimer au sujet de l'histoire de Susanne, de l'hymne des trois enfans, et, comme ils disent, des fables de Bel et du dragon, montre qu'il n'est qu'un calomniateur ; car mon dessein n'a pas été d'énoncer ce que j'en pense moi-même, mais seulement ce qu'ils ont l'habitude de dire à ce sujet contre nous (1). »

Quant au concile de Laodicée, que nos adversaires opposent en quelque sorte à celui de Trente, nous ferons d'abord remarquer qu'il n'a point compris l'Apocalypse dans son Canon, et que la plupart des protestans, en regardant aujourd'hui ce livre comme vraiment canonique, ne croient pas sans doute avoir reçu sur ce point plus de lumières que n'en avaient les pères du concile de Laodicée.

Mais pour répondre directement à l'objection, nous dirons que le synode de Trente a pu comprendre dans le Canon des Écritures des livres que le concile de Laodicée n'y avait pas insérés, parce que la tradition peut être plus approfondie et mieux jugée dans un synode œcuménique assisté du Saint-Esprit, que dans un concile particulier ; et que tandis qu'à Laodicée un concile particulier a pu se laisser abuser par le Canon de Méliton, à Trente, au contraire, un concile général, après avoir considéré le témoignage explicite et toujours constant de l'Église d'Occident, et après avoir vu d'un côté l'Église romaine regarder dans tous les temps ces livres comme canoniques, et de l'autre, l'Église d'O-

(1) Janssens, *Herméneutique sacrée*, *ch.* I. § 8. *Tom.* I. *pag.* 34 *et suiv. Nouvelle édit. Paris,* 1833.

rient les admettre dans l'usage et s'accorder au fond avec l'Église latine, a pu les déclarer canoniques par un jugement infaillible.

Obj. 3° Les conciles de Carthage et de Rome, allégués, dans la Question quatrième, en faveur des deutérocanoniques, ne seraient favorables à la canonicité de ces livres qu'autant que l'on prouverait que les pères de ces conciles ont voulu faire un catalogue des livres inspirés. Or c'est ce que l'on ne saurait prouver. Il paraît au contraire plus vraisemblable que l'intention de ces pères a été simplement de dresser un catalogue des livres ecclésiastiques, c'est-à-dire qu'on pouvait lire dans les églises, sans considérer s'ils étaient canoniques ou non (1).

Rép. Pour réfuter pleinement cette objection, il suffit de citer les propres paroles du concile de Carthage, tenu en 397 : « Item placuit, ut præter Scripturas canonicas,

(1) Il ne faut pas confondre avec le sentiment émis dans cette objection, ce que dit Martianay, « que les conciles d'Afrique n'ont pas prétendu déterminer et consacrer le Canon des Écritures ; » car cet auteur veut dire seulement par là, comme il s'en explique lui-même en plusieurs endroits, que le but principal qu'on s'était proposé en dressant le recueil des Écritures, tant dans l'Église grecque que dans l'Église latine, était de séparer les livres canoniques d'avec les ouvrages supposés par des hérétiques et par d'autres faux docteurs. Et quoique cet auteur ne s'exprime pas avec toute la justesse et la précision convenables, il reconnaît que tous les livres compris dans les Canons de ces anciens conciles y ont été insérés comme divins et inspirés. Voici ses propres paroles : « Mais nous sommes obligés de reconnaître... que les conciles d'Afrique n'ont pas prétendu déterminer et consacrer le Canon des Écritures, et qu'ils n'ont fait qu'un catalogue et un simple recueil des livres qu'ils regardaient comme divins et inspirés du Saint-Esprit. » (IIe *Traité du Canon des livres de la sainte Écriture*, etc. *pag.* 168, 169.)

nihil in Ecclesiâ legatur sub nomine divinarum Scripturarum. Sunt autem canonicæ Scripturæ Genesis, Exodus... Salomonis libri quinque, libri duodecim Prophetarum... Tobias, Judith, Esther... Machabæorum libri duo, etc. » Le concile de Rome, tenu en 494, n'est ni moins explicite ni moins formel (1).

Obj. 4° L'insertion des livres deutéro-canoniques dans le corps des Écritures, faite dès les premiers temps, n'est point une preuve en faveur de la canonicité de ces livres, puisque la version des Septante contenait également le troisième d'Esdras et le troisième des Machabées, qui ont toujours été regardés comme apocryphes.

Rép. Il est vrai que dans quelques manuscrits à l'usage des particuliers, ces deux livres se trouvent joints au corps de la Bible; mais ils ne se trouvent ni dans la première version, ni dans les anciens manuscrits; car, dans ce cas, le concile de Jérusalem n'aurait pas manqué d'en parler, et cependant il n'en dit pas un seul mot. D'ailleurs, si ces livres avait été joints aux autres dans les versions qui étaient à l'usage de l'Église grecque, on aurait dû les regarder comme canoniques. Enfin, l'ancienne Italique, faite sur un ancien manuscrit de cette version des Septante, ne les a jamais contenus, ce qui est une preuve évidente qu'ils ne se trouvaient point dans la version elle-même.

Obj. 5° Les pères, il est vrai, ont cité les livres deutéro-canoniques, mais ils ont cité aussi le Pasteur d'Hermas, les troisième et quatrième livres d'Esdras,

(1) Ajoutez à cette réponse ce que dit Bossuet, *Projet de réunion*, etc. *Lettre* XLI. *Tom.* XXVI, *art.* XXXII, XXXV, *pag.* 490-492, *édit. de Lebel.*

le livre d'Hénoch, et plusieurs autres qu'on ne s'aviserait certainement pas de regarder comme canoniques. De plus, en citant ces derniers ouvrages, les pères emploient les mêmes formules que pour les saintes Écritures : *Le Seigneur dit; l'Écriture dit*. Ainsi les citations qu'ont faites les pères des livres deutéro-canoniques ne sont point une preuve de leur canonicité.

Rép. Peut-on raisonnablement établir une comparaison entre quelques citations très-rares d'Hénoch et d'Hermas, faites comme au hasard par deux ou trois pères, et celles que fait continuellement de nos deutéro-canoniques une multitude presque innombrable de docteurs, non seulement de l'Église d'Occident, mais encore de celle d'Orient?

Quant à la formule : *le Seigneur dit, l'Écriture dit*, il est vrai que quelques pères l'ont appliquée à des livres généralement reconnus pour apocryphes ; mais cela prouve tout au plus que ces pères ont cru mal à propos que ces livres étaient divinement inspirés ; et si on devait presser la conséquence que nos adversaires tirent de ce fait, il faudrait rejeter aussi du Canon des Écritures sacrées les proto-canoniques eux-mêmes, puisqu'ils ont été cités, et beaucoup plus généralement encore que le Pasteur d'Hermas et les autres apocryphes, avec la formule : *l'Écriture dit, le Seigneur dit* (1).

Obj. 6° L'usage de lire dans l'Église primitive les deutéro-canoniques n'est pas une preuve rigoureuse en faveur de leur canonicité, puisque cet usage avait lieu par rapport à des livres qui n'ont jamais passé pour

(1) Pour bien comprendre la manière dont les livres deutéro-canoniques et apocryphes sont cités par les pères, il faut lire Bossuet, *loc. citat. n.* 19, 52, *pag.* 483, 501.

divinement inspirés. C'est ainsi, par exemple, qu'on lisait le Pasteur d'Hermas, la Lettre de saint Barnabé, les Lettres de saint Clément, et les Actes des Martyrs. Or, on ne prétend pas sans doute que tous ces ouvrages soient canoniques : il faut donc dire que quoique l'Église ait lu les deutéro-canoniques, elle ne les a pas reçus pour cela comme canoniques ; elle les a lus pour l'édification du peuple et non pour la confirmation de la foi.

Rép. Ce que nous venons de dire au sujet des citations des deutéro-canoniques peut s'appliquer à la lecture de ces mêmes livres. Ils étaient lus dans l'Église de la même manière qu'ils étaient cités par les pères, c'est-à-dire comme divins et sacrés, comme faisant partie des saintes Écritures, et par conséquent comme pouvant servir à confirmer les dogmes de la foi chrétienne, tandis que les autres livres dont il est question ne se lisaient dans l'Église que parce qu'on les jugeait utiles et propres à édifier les fidèles. C'est ainsi que, pour continuer notre comparaison, nous ferons observer que toutes les fois que saint Athanase parle du livre de la Sagesse, il le cite partout comme Écriture sainte, et que dans le petit nombre de passages où il fait mention du Pasteur, il se borne à dire : *le Pasteur, le très-utile livre du Pasteur*. Nous pourrions citer encore l'autorité de plusieurs autres docteurs de l'Église, mais nous nous contentons de renvoyer le lecteur à l'Introduction particulière au livre de la Sagesse, où nous produisons un passage de saint Augustin, d'autant plus digne de remarque qu'il ne laisse rien à désirer ; et de faire observer qu'on lisait de la même manière dans l'Église primitive tous les autres livres deutéro-canoniques.

Obj. 7° Mais pourquoi, disent les protestans, le con-

cile de Trente a-t-il érigé en dogme de foi ce qui n'était auparavant dans l'Église qu'une simple opinion parmi les théologiens même catholiques? Quelque temps avant le concile de Trente, saint Antonin, Tostat, Denis le Chartreux, le cardinal Ximenès, et surtout le cardinal Cajétan, ont soutenu un sentiment contraire à la décision de ce concile.

Rép. Plusieurs des théologiens qu'on nous objecte n'ont pas rejeté ces livres; ils avouaient que ces livres étaient lus et reconnus dans les églises comme Écriture sainte; seulement ils ne voulaient pas les placer au même rang que ceux que les Juifs admettaient, et qui avaient été admis de tout temps. D'autres, tels que Cajétan, séduits, tant par l'opinion de quelques pères qui semblent n'avoir pas reconnu l'autorité de ces livres, que par tous les Canons de l'Église orientale, dont ils n'avaient pas pénétré le vrai sens, et ne portant pas assez leur attention sur l'usage qu'en avait fait toute l'Église, ni sur la tradition de l'Église romaine, qui doit prévaloir sur toute autre, ont pu douter de leur canonicité. Or l'Église, qui voyait que ces théologiens respectaient ces livres, qu'ils les lisaient, qu'ils les reconnaissaient dans l'usage, ne jugeait pas convenable de les y obliger par des anathèmes; mais quand elle a vu que les hérétiques les rejetaient positivement, non seulement comme inférieurs en autorité aux autres livres, mais comme étant absolument apocryphes, elle a jugé qu'il était temps de venger leur canonicité, en l'élevant au même rang que celle des autres parties des Écritures sacrés; et certes, tout esprit raisonnable et sans préjugé avouera, surtout quand il aura examiné scrupuleusement les différens titres qu'ont ces livres à notre vénération, que le concile de

Trente a agi très-sagement en frappant d'anathème quiconque ne les admettra pas comme sacrés et canoniques.

SCOLIE.

Quelque étendue que nous ayons donnée à cette deuxième section, il nous reste encore à faire quelques observations qui compléteront la question des livres deutéro-canoniques.

Selon Pallavicin et Fra-Paolo-Sarpi (1), lorsqu'au concile de Trente la question des livres canoniques fut agitée, il se forma dans l'assemblée plusieurs opinions. La première fut celle des pères qui voulaient qu'on fît deux classes différentes des livres sacrés, l'une de ceux qui avaient été reçus de tout temps comme canoniques, et l'autre de ceux dont on avait douté. Les partisans de cette opinion disaient que cette distinction avait été faite par saint Augustin, par saint Grégoire le Grand, en parlant des livres des Machabées, et par saint Jérôme; et ils ajoutaient que le cardinal Cajétan, dans une lettre dédicatoire au pape Clément VII, avait prétendu qu'on devait la suivre comme une règle infaillible. La seconde fut celle des pères qui demandaient qu'on divisât toute l'Écriture en trois classes, dont l'une renfermerait les livres qui avaient toujours été reconnus comme canoniques; l'autre, qui contiendrait ceux que l'usage avait rendus certains de douteux qu'ils étaient auparavant, comme l'Apocalypse; une autre enfin qui ne contiendrait que ceux qui étaient encore douteux, comme les Machabées, etc. La troisième opi-

(1) Pallavicin, *Hist. du Conc. de Trente, l.* VI. *c.* XI. *n.* 4. Sarpi, *Ibid. l.* II. *n.* 47.

nion fut celle des pères qui n'admettaient aucune distinction et demandaient qu'on déclarât tous les livres qui se trouvaient dans la Vulgate latine également canoniques. Cette dernière opinion prévalut ; le concile fit en effet dans sa quatrième Session la déclaration suivante : *Si quis libros integros cum omnibus suis partibus prout in Ecclesiâ catholicâ legi consueverunt et in Vulgatâ latinâ editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit..... anathema sit.*

Quelques auteurs, entre autres le P. Lamy et Jahn, croyent qu'il existe encore entre les livres proto et deutéro-canoniques une différence que le décret du concile a laissé subsister (1) ; mais ce sentiment nous paraît téméraire. Tous ces livres ont été également inspirés et sont également canoniques ; ils doivent avoir pour tout catholique la même force et la même autorité. Toutefois on ne saurait disconvenir que les livres deutéro-canoniques n'ont point, dans les disputes avec les juifs et les protestans qui les rejettent, le même degré d'autorité que les proto-canoniques.

ARTICLE II.

Livres apocryphes (2).

Avant le quatrième siècle, le mot *apocryphes* se prenait généralement dans le sens de *secrets*, et s'appliquait aux livres qu'on n'avait pas coutume de lire publiquement ; mais depuis cette époque on l'emploie pour désigner les livres qui ne sont pas compris dans le Canon des Écritures. Or ces livres se divisent en deux classes.

(1) Lamy, *Apparat de la Bible*, *l.* II, *c.* II. J. Jahn, *Introd. in Libr. V. T. pars* I. *c.* II. § 30.

(2) Le mot *apocryphes* vient du grec ἀποκρύπτειν, *cacher*, *tenir secret*.

La première contient les livres qui, bien que composés par des auteurs incertains, inconnus et sans autorité, peuvent être lus avec fruit. Ce sont les troisième et quatrième livres d'Esdras; le troisième et quatrième des Machabées; l'Oraison du roi Manassès, citée au livre deuxième des Paralipomènes, comme tirée des Paroles d'Osaï; le Psaume 151, ajouté à quelques éditions de la Bible des Septante; le Prologue du livre de l'Ecclésiastique; une petite Préface des Lamentations de Jérémie; un Discours de la femme de Job, écrit en grec et ajouté à la fin du deuxième chapitre de ce livre, et une Généalogie de Job également écrite en grec, et qui termine ce même livre.

La deuxième classe des livres apocryphes comprend tous ceux qui, composés soit par des rabbins, soit par des hérétiques, des impies ou des chrétiens peu éclairés, sont remplis d'histoires fabuleuses, d'erreurs et de mensonges. Ce sont les Psaumes d'Adam et d'Ève, le Livre des générations d'Adam; l'Évangile d'Ève; l'Ascension et l'Assomption de Moïse, la petite Genèse, le Testament des douze patriarches, etc., etc. A cette classe appartiennent encore plusieurs faux Évangiles, comme l'Évangile selon les Hébreux, les Égyptiens, les douze Apôtres; l'Évangile selon Pierre, Paul, Barthélemy, Matthieu, Thomas, André, Philippe, Thaddée, Barnabé, Nicodème; l'Évangile syriaque et les Évangiles de Basilidès, d'Apelle et de Tatien : les Actes d'André, de Philippe, de Thomas, rejetés par le concile de Rome tenu sous le pape Gélase, etc. (1).

« Les critiques, dit Janssens, ne s'accordent pas sur

(1) Voy. Fabricius, *Codex Pseudoepigraphus Vet. Test.* et *Codex Apocryphus Nov. Test.*

la question de savoir s'il faut rapporter à la première classe des livres apocryphes, l'Épître de JÉSUS-CHRIST à Abgare ou Abagare, petit roi ou prince d'Édesse; les Actes de saint Paul et de sainte Thècle; l'Épître de saint Barnabé; le livre du Pasteur; les Canons dits des Apôtres; les Constitutions appelées *apostoliques*. On cite encore différentes Épîtres de saint Paul adressées aux Laodicéens et à Sénèque; aussi bien que plusieurs de Sénèque écrites à saint Paul (1). »

Nous aurons occasion dans l'Introduction particulière de parler des livres apocryphes de la première classe, et de plusieurs de ceux qui appartiennent à la deuxième.

Une remarque importante à faire, c'est que tous les pères de l'Église n'ont pas attaché le même sens au mot *apocryphe* : ainsi saint Cyrille de Jérusalem, saint Jérôme, saint Épiphane, les pères d'Afrique et la plupart des latins, paraissent l'avoir pris dans le sens de livres dont l'autorité n'avait pas encore été assez reconnue et suffisamment manifestée dans l'Église, pour qu'on les mît dans le Canon des divines Écritures; tandis qu'Origène et la plupart des pères grecs semblent l'avoir restreint aux livres supposés par les hérétiques et infestés de leurs erreurs (2).

ARTICLE III.

Livres perdus.

Parmi les livres qui, sans jamais avoir fait partie du

(1) J. H. Janssens, *Hermén. sacr. ch.* I. § 8. *Tom.* I. *pag.* 45. *Paris*, 1833.

(2) Voy. Ellies Dupin, *Dissert. prélimin. sur la Bible, l.* I. *c.* I. § 2; et Bossuet, *Projet de Réunion*, etc. *Lettre* XLI. *Tom.* XXVI. *n.* 34. *pag.* 491, *édit de Lebel.*

Canon des écrits sacrés, se trouvent cependant cités soit dans l'Écriture elle-même, soit dans les pères de l'Église, il en est un certain nombre qui n'existent plus. Nous ne parlerons que de ceux dont les auteurs sacrés ont fait mention dans leurs ouvrages. Or ces livres sont: le Livre d'Alliance (Exode, ch. XXIV, vers. 7); le Livre des Guerres du Seigneur (Nombr. ch. XXI, vers. 14); le Livre des Justes (Jos. ch. X, vers. 13, et 2 Rois, ch. I, vers. 18); le Livre du Seigneur (Isaïe, ch. XXXIV, vers. 16); les Livres de Samuel, de Nathan, de Gad, de Séméias, d'Addo, d'Ahias, de Jéhu (1 Par. ch. XXIX, vers. 29, et 2 Par. ch. IX, vers. 29, 30, ch. XII, vers. 15, ch. XIII, vers. 22, ch. XX, vers. 24); le Livre des Annales des rois de Juda et d'Israël, très-souvent cité dans les livres des Rois; les Discours d'Osaï (2 Par. ch. XXXIII, vers. 19); les Actions d'Osias, écrites par Isaïe (2 Par. ch. XXVI, vers. 22); trois mille Paraboles, mille et cinq Cantiques et l'Histoire naturelle de Salomon (3 Rois, ch. IV, vers. 32, 33); l'Épître du prophète Élie au roi d'Israël (2 Par. ch. XXI, vers. 12); le Livre de Jean Hircan (1 Mach. ch. XVI, vers. 24); les Descriptions de Jérémie (2 Mach. ch. II, vers. 1); les Livres de Jason (*Ibid.* vers. 24); enfin on cite encore parmi les livres perdus, la Prophétie d'Hénoch, citée par saint Jude (vers. 4); nous reviendrons sur ce dernier ouvrage en traitant de l'Épître de cet apôtre.

Il se présente au sujet de ces livres plusieurs questions qui ont été traitées par quelques auteurs, mais sur lesquelles nous passerons fort légèrement, parce qu'elles offrent peu d'intérêt et peu d'importance. Ainsi il s'agit de savoir si le nombre des livres perdus est aussi considérable que celui que nous venons de

donner, et si ces mêmes livres étaient ou n'étaient pas canoniques.

1. Quant à la première question, nous pensons qu'on pourrait restreindre le nombre de ces livres. Il nous semble, par exemple, que le *Livre de l'Alliance*, dont il est parlé au ch. XXIV de l'Exode, n'est autre chose que le recueil des lois, des ordonnances et des instructions que Dieu avait données à son peuple, et qui sont décrites dans les chapitres précédens de l'Exode (1). Nous croyons également que le prétendu *Livre des Guerres du Seigneur*, cité au ch. XXI des Nombres, pourrait bien n'être qu'un simple récit, vu que le terme hébreu *sêpher* (ספר) signifie proprement énumération, dénombrement, de là récit, et enfin une feuille en lettre renfermant un récit, puisque Moïse s'en est servi au Deutéronome, ch. XXIV, vers. 1 et 3, pour exprimer la lettre de divorce que donnait le mari à sa femme quand il la renvoyait (2). D'autres raisons peuvent déterminer à restreindre encore le nombre des livres perdus ; on peut les voir dans Dupin (3).

2. « On demande, dit Dupin, si ces livres cités dans l'Ancien-Testament étaient canoniques. Cette question me semble assez inutile, puisqu'il ne nous en reste plus rien à présent. Il est certain qu'ils ne sont point canoniques au sens que nous avons expliqué ; c'est-à-dire qu'ils n'ont jamais été dans le Canon des Juifs, ni dans ceux des chrétiens. Personne ne sait s'ils eussent dû y être mis, s'ils fussent restés, et que l'on eût été as-

(1) Voyez J. B. Glaire, *Le Pentateuque avec une traduction française et des notes philologiques*, etc. *Tom.* II. EXODE, *pag.* 176, *not.*

(2) Voyez J. B. Glaire, *Ibid. Tom.* I. GENÈSE, *pag.* 31, *not.*

(3) Ellies Dupin, *Dissert. prélim. l.* I. *c.* I. § 8.

suré de leur antiquité ; comme l'on ne sait point non plus s'ils étaient écrits par l'inspiration de Dieu, ou s'ils étaient des ouvrages des hommes (1). » Ceux qui soutiennent que ces livres n'ont point eu pour auteurs des hommes inspirés du Saint-Esprit, se fondent sur ce que la perte de ces écrits accuserait à la fois et la sagesse et la providence divines, qui doivent veiller à la conservation des oracles sacrés, et la fidélité de l'Église, qui ne peut laisser perdre le testament de son divin époux. Mais ces raisons sont plus spécieuses que solides. « Que faut-il en effet pour mettre à l'abri de tout reproche la sagesse de Dieu et la fidélité de l'Église? Il suffit que le livre perdu ait rempli la fin pour laquelle il a été inspiré. Or, n'a-t-il pas pu remplir cette fin sans exister dans tous les temps? Qui pourrait démontrer que la Providence n'a pas restreint son utilité dans l'Église à une époque limitée, et qu'en vertu de ses décrets elle ne l'a pas fait disparaître au moment même où, n'étant plus nécessaire, il n'aurait pu exister que pour l'abus? Personne sans doute. Mais alors on ne serait pas plus fondé à accuser l'Église d'infidélité dans le dépôt qui lui avait été confié, puisque cette perte pourrait ne provenir que de la malice des hommes, ou d'une disposition particulière de la providence de Dieu (2). »

(1) Ellies Dupin, *Dissert. prélim. l.* I. *c.* I. § 8.

(2) J. H. Janssens, *Hermén. sacr. ch.* I. § 8. *Tom.* I. *pag.* 46. *not. Paris*, 1833.

CHAPITRE CINQUIÈME.

DES TEXTES ORIGINAUX, DES PRINCIPALES VERSIONS DE L'ÉCRITURE SAINTE, ET DES BIBLES POLYGLOTTES.

SECTION I.

Des textes originaux de l'Écriture sainte.

La question des textes originaux des livres saints a donné lieu à plusieurs autres, que nous allons traiter successivement.

QUESTION PREMIÈRE.

Dans quelle langue les livres saints ont-ils été écrits?

1. Les livres de l'Ancien-Testament furent généralement composés en hébreu. Il faut cependant excepter le livre de la Sagesse, et le second des Machabées, qui furent écrits en grec. Quant au livre de Tobie, on ne sait pas d'une manière bien certaine s'il fut composé en hébreu, en grec ou en chaldéen, et on n'est guère mieux fixé sur le texte primitif du livre de Judith, que les uns prétendent être le chaldéen, d'autres le grec. On rencontre dans le premier livre d'Esdras, dans Daniel et dans Jéremie, plusieurs passages en langue chaldaïque. Les sept derniers chapitres d'Esther, les livres entiers de l'Ecclésiastique, de Baruch, et le premier des Machabées, ont bien été composés en hébreu, mais le texte original en est perdu depuis fort long-temps.

2. Les livres du Nouveau-Testament ont été composés en grec ; il n'y a que l'Évangile de saint Matthieu et l'Épître de saint Paul aux Hébreux qui aient été écrits en hébreu, comme nous le verrons en son lieu ; mais on en a perdu le texte original.

A cette question s'en rattachent deux autres : la première, celle de savoir si les caractères alphabétiques existaient du temps de Moïse, et par conséquent si le Pentateuque a pu être écrit avec cette sorte de caractères ; nous la traiterons dans l'Introduction particulière au Pentateuque ; la seconde, si les lettres appelées chaldaïques ou assyriennes, dont on se sert actuellement dans les Bibles hébraïques, étaient celles dont Moïse a fait usage dans ses livres, ou s'il a employé les caractères dits samaritains. Nous nous bornons pour cette dernière question à renvoyer le lecteur à ce que nous en avons dit, en parlant du travail d'Esdras sur les Écritures (Voyez page 92).

QUESTION DEUXIÈME.

De quelle manière les livres saints ont-ils été écrits?

Nous avons à examiner dans cette question la division des livres saints en sections, chapitres, versets, etc. ; la ponctuation et les autres signes grammaticaux.

1. Les inscriptions antiques et les plus anciens manuscrits prouvent que dans l'origine le texte des livres de l'Ancien et du Nouveau-Testament a dû former une suite continue sans aucun intervalle entre les phrases, ni même entre les mots (1). Et ce qui peut justifier jus-

(1) *Voyez* Montfaucon, *Palæographia græca*, *l.* I. *c.* IV.

qu'à un certain point cette observation, c'est la multitude de leçons différentes auxquelles donnèrent lieu les diverses manières de diviser les phrases et les mots, lorsque dans la suite on sentit le besoin de ces distinctions.

Ainsi les anciens ne connaissaient pas la division des livres saints en chapitres et en versets. Cependant on croit assez généralement que les cantiques et les livres poétiques de l'Ancien-Testament furent partagés en hémistiches par les auteurs eux-mêmes.

Les Juifs ont introduit dans leurs Bibles une division qui coupe entièrement le sens du texte et le partage en autant de versets séparés; cette division se fait au moyen d'un accent nommé *Sillouq*, c'est-à-dire pause, ou *Soph-Pasouq*, qui signifie verset terminé.

Les Juifs partagent encore la Bible en différentes sections plus ou moins considérables. C'est ainsi qu'ils distribuent le Pentateuque en *Paraschoth*, et les Prophètes en *Haphtaroth* (1). Beaucoup de rabbins prétendent que c'est Moïse lui-même qui a ainsi partagé le Pentateuque en Paraschoth; mais les meilleurs criti-

(1) *Paraschoth* veut dire *sections*, et *Haphtaroth* signifie à la lettre *les renvois*. On voit par le deuxième livre d'Esdras (VIII, 18) et par les Actes des Apôtres (XV, 21) que depuis la captivité de Babylone on lisait dans les synagogues, aux fêtes et aux jours du sabbath, quelques parties du Pentateuque; on voit encore par le Nouveau-Testament (*Luc.* IV, 16-20. *Act.* XIII, 14, 15) qu'après la lecture de la loi de Moïse on lisait quelques passages des Prophètes; or cet usage s'est conservé chez les Juifs; et comme c'est après la lecture des Prophètes que le peuple se retire, ou est *renvoyé* de la synagogue, on a donné le nom de *Haphtara* ou *le renvoi* à la partie elle-même du livre prophétique.

ques parmi eux veulent que ce soit Esdras ; cette opinion est beaucoup plus probable.

Quant aux livres du Nouveau-Testament, c'est dans le IIe siècle que, pour la commodité des lectures publiques, comme l'a remarqué Janssens (1), on commença à les diviser en *péricopes* ou sections très-courtes, et aux IIIe et IVe siècles en sections plus longues ; toutefois la division n'était pas la même dans toutes les églises. Eusèbe dans son Épître à Carpianus, et dans les dix Canons des Évangiles, fit usage des petites sections. C'était celles que l'on admettait de préférence pour les Évangiles, et que l'on indiquait en marge.

La division des livres du Nouveau-Testament par grandes sections s'appelle encore division par *titres*, parce qu'en tête de chacune de ces sections on mettait le sommaire ou le titre des différentes parties, qui étaient ensuite indiquées en marge par des chiffres.

Les anciens pères, grecs et latins, n'ayant pas la division des livres saints en chapitres et en versets, se contentaient de citer en gros le texte de l'histoire de chaque livre, comme on le voit par leurs ouvrages, où l'on ne trouve aucune indication de chapitres ou de versets. Ce fut, à ce qu'il paraît, jusqu'au Ve siècle que les livres du Nouveau-Testament restèrent ainsi sans distinction de sections ou de chapitres, tant chez les Grecs que chez les Latins. Mais, à cette époque,

(1) J. H. Janssens, *Herm. sacr. ch.* IV. § 5. *Tom.* III, *pag.* 141, 142, *Paris*, 1833. On peut lire encore sur tout ce qui fait la matière de cette Question, R. Simon, *Hist. crit. du V. T. l.* I. *ch.* XXVII, XXVIII; et *Hist. crit. du N. T. ch.* XXXIII. Ellies Dupin, *Dissert. prélim. sur la Bible, l.* I. *ch.* XI. J. D. Michaëlis, *Introd. au N.-T. Tom.* II, *ch.* XIII, *pag.* 594 *et suiv. trad. de J. J. Chenevière.*

on trouva commode de placer en tête de chaque livre un titre ou sommaire de son contenu. Comme ces sommaires indiquaient les diverses parties principales du livre, on finit par séparer ces parties elles-mêmes. Ces parties ou chapitres, contenant uniquement le sujet indiqué par le titre, étaient ainsi beaucoup plus courtes que nos chapitres modernes, et furent en usage jusqu'au XIe siècle.

On est redevable de la division actuelle des livres saints en chapitres au cardinal Hugues de Saint-Cher, qui publia, au XIIIe siècle, une Bible avec de petits commentaires. Il subdivisa les chapitres en ajoutant à la marge les lettres A, B, C, D, pour faciliter les citations et les renvois.

Quant à la division des chapitres eux-mêmes en versets, comme elle existe maintenant, elle eut pour auteur Robert Estienne, célèbre imprimeur de Paris, qui l'introduisit dans son édition du Nouveau-Testament de 1551.

2. La ponctuation et les autres signes grammaticaux paraissent avoir été inconnus aux auteurs sacrés : on ne sait positivement à quelle époque ces signes furent inventés; ce qu'il y a de certain, d'après les différentes manières dont les mots sont joints ou divisés dans les anciens manuscrits, et d'après saint Augustin (1), c'est que jusqu'au Ve siècle on ne trouve rien qui y ressemble dans les livres de l'Ancien et du Nouveau-Testament.

Vers l'an 462, Eulalius, diacre d'Alexandrie, partagea les livres saints *κατὰ στίχους*, c'est-à-dire en petites sections ou incises, et en mettant dans la même li-

(1) Aug. *De Civit. Dei*, *l.* I, *c.* III.

gne autant de mots qu'on devait en lire de suite pour avoir un sens. Cette espèce de division fut adoptée presque partout; plus tard, pour ménager l'espace, et ne pas faire les volumes trop gros, après chaque incise (στίχος) ou fin de ligne, on mit un signe quelconque, comme une croix, un point, deux points, etc., et l'on continuait la ligne. Enfin, vers le IXe ou Xe siècle fut inventée la ponctuation régulière, et la *stichométrie* fut tout-à-fait abandonnée.

On croit assez généralement que ce fut au IVe siècle que les accens et les esprits furent introduits dans les livres saints pour ramener et maintenir la véritable prononciation, qui était tombée en désuétude. Ce qui est certain encore, c'est que les anciens manuscrits n'en portent pas les plus légères traces.

Quant aux points-voyelles qui se trouvent dans nos Bibles hébraïques, ils ne remontent point jusqu'aux écrivains sacrés, ils ont été successivement inventés et introduits plus tard dans le texte (1).

QUESTION TROISIÈME.

La langue hébraïque a-t-elle été vulgaire jusqu'à la captivité, et quand a-t-elle cessé de l'être?

L'auteur de l'article LANGUE HÉBRAÏQUE, dans le *Dictionnaire encyclopédique des Sciences et des Arts*, afin d'infirmer les argumens dont on se sert pour prouver l'intégrité et la vérité du Pentateuque, a prétendu que la langue hébraïque avait cessé d'être vulgaire dès le

(1) Voyez dans le *Tome* II ou *Archéologie biblique*, faisant suite à l'Introduction générale, l'endroit où nous traitons de la langue hébraïque.

temps des juges, qu'elle était devenue une langue sacrée qui n'était plus connue que des prêtres, et que le reste du peuple n'entendait pas plus la Bible que les peuples de l'Inde n'entendent les Védas et le Zend-Avesta ; ce qui a fourni un moyen facile aux prêtres, qui seuls avaient entre les mains tous les monumens sacrés, d'y ajouter ou d'y retrancher tout ce qui leur plaisait ; et la grande preuve qu'il donne de cette étrange assertion, est l'immutabilité de la langue hébraïque, qui, si elle eût été vulgaire, eût dû s'altérer pendant l'espace de mille ans, tandis qu'on trouve dans tous les livres que nous possédons en hébreu une uniformité de diction, et une immutabilité de style, qui feraient presque croire que tous les livres qui composent le Canon hébreu sortent d'une même main et sont l'ouvrage d'un seul auteur. Avant de rétablir par quelques propositions la vérité des faits, nous ferons remarquer le peu de logique qu'il y a dans le raisonnement de notre adversaire.

Nous disons donc que, quand il serait vrai que la langue hébraïque aurait cessé d'être vulgaire et n'aurait été connue que des prêtres, on ne serait nullement en droit de prétendre que tous ces prêtres ont conspiré entre eux pour interpoler le Pentateuque. En effet, trois motifs puissans s'opposent à cette prétention, le grand nombre de ces prêtres, le ministère des prophètes, la nature même des choses contenues dans le Pentateuque.

1. Et d'abord, il faut bien le remarquer, les prêtres comprenaient plusieurs milliers de personnes, et même une tribu toute entière. Or un si grand nombre rendait les falsifications tout-à-fait impossibles. Ajoutez à cela que le commerce continuel de ces mêmes prêtres avec le reste du peuple aurait encore empêché toute

altération ; car ce n'étaient pas des individus isolés comme les prêtres païens, mais c'étaient des hommes qui, après avoir rempli leurs fonctions dans le temple selon l'ordre de leurs familles, se séparaient des autres prêtres, qui leur succédaient dans l'exercice du ministère, pour venir se mêler au reste du peuple et habiter les villes qui leur étaient assignées.

2. Les prêtres n'étaient pas d'ailleurs les seuls auxquels les livres sacrés fussent confiés ; les prophètes, dont le ministère était presque ordinaire, quoiqu'ils n'appartinssent pas toujours à la tribu sacerdotale, et qui reprochaient souvent aux prêtres eux-mêmes leurs prévarications, étaient aussi chargés de la conservation de ce dépôt sacré. Or, dans cet état des choses, ils n'auraient pas manqué de reconnaître et de signaler cette violation sacrilége faite aux oracles divins.

3. Enfin les choses contenues dans le Pentateuque n'étaient point des dogmes obscurs qu'on eût pu changer sans que le peuple s'en aperçût ; c'étaient des faits publics continuellement rappelés à sa mémoire par ses cérémonies, ses fêtes, ses sacrifices et toute sa législation. Après cela, conçoit-on qu'il fût possible aux prêtres d'altérer au moins les faits substantiels du Pentateuque, même dans l'hypothèse que la langue hébraïque ait cessé d'être vulgaire?

Ire PROPOSITION.

La langue hébraïque n'a point cessé d'être vulgaire avant la captivité.

1. Il est certain que tous les livres qui ont été publiés jusqu'à la captivité ont été composés en hébreu,

nos adversaires en conviennent : or, ils ont été composés dans une langue entendue du peuple, puisque ceux qui les ont écrits s'adressent non seulement aux savans, mais au peuple, auquel ils reprochent de ne pas lire la loi, de mépriser leurs exhortations ; puisqu'ils rapportent des faits dont il a été témoin, en entrant dans les plus petits détails sur sa conduite personnelle, religieuse et domestique. Or un écrivain ne serait-il pas tout-à-fait ridicule, s'il se servait, dans ces circonstances, d'une langue étrangère et absolument inconnue à ceux auxquels il parle? Aussi ne peut-on citer aucun exemple d'une semblable folie.

2. Si la langue hébraïque a cessé d'être vulgaire dès le temps des juges, les Juifs ont dû parler pendant plusieurs siècles une langue différente de l'hébreu; mais cette langue particulière est une véritable chimère dont on ne trouve aucun vestige, et dont, par conséquent, personne ne saurait prouver l'existence. Car cette nouvelle langue devrait être naturellement celle des peuples voisins, par exemple des Chananéens, des Chaldéens, des Phéniciens, des Égyptiens. Mais d'abord les Chananéens et les Phéniciens, qui en sortaient, parlaient hébreu; les Chaldéens et les Égyptiens avaient pour langue un idiome qui n'était pas compris par le vulgaire, puisque du temps d'Ézéchias, Eliacim, fils d'Helcias, Sobna et Johahe, prièrent Rabsacès, l'envoyé de Sennachérib, de parler syriaque, afin que le peuple ne comprît pas ce qui se dirait entre eux, et que Rabsacès, qui voulait se faire entendre, parla le langage des Juifs : « Dixerunt autem Eliacim, filius Helciæ, et Sobna, et Johahe, Rabsaci : Precamur ut loquaris nobis servis tuis syriacè; siqui-

dem intelligimus hanc linguam, et non loquaris nobis judaicè, audiente populo qui est super murum... Stetit itaque Rabsaces, et exclamavit voce magnâ judaicè (1). »

3. Il n'est pas impossible de rendre raison de cette immutabilité de l'hébreu, qui, comme on le prétend, aurait dû nécessairement avoir lieu dans le cas où cette langue eût été vulgaire; car d'abord, plus une langue est simple, plus elle s'apprend vite et plus on la retient facilement : or, telle est la nature de la langue hébraïque ; rien de plus simple, puisque ses racines n'ont que trois lettres, que ses verbes n'ont que deux temps, et que tout son système grammatical se forme d'une manière aussi facile que naturelle (2). En second lieu, quand une langue est formée, elle s'altère plus difficilement; c'est ainsi que le grec et le latin n'ont guère varié pendant plusieurs siècles, et que la langue arabe est restée presque toujours la même depuis Mahomet. Or la formation de la langue hébraïque remontant jusqu'à l'antiquité la plus reculée, et cette langue étant regardée par les Juifs comme une langue sacrée, a dû être conservée plus soigneusement que toute autre. Enfin le changement de religion et de gouvernement, l'invention des arts et des sciences, le mélange avec les peuples étrangers, causes principales qui amènent le changement des langues, ont dû influer très-peu sur celle de la nation juive jusqu'à la captivité de Babylone ; car ce peuple n'a changé ni de religion ni de gouvernement ; il a toujours eu les mêmes juges,

(1) 4 *Reg.* XVIII, 26, 28.

(2) Voyez dans le *Tome* II ou *Archéologie biblique*, faisant suite à l'Introduction générale, ce que nous avons dit de la langue hébraïque.

les mêmes prêtres, le même sacerdoce, le même livre de la loi, ce code de tous les devoirs, qui, étant entre les mains du roi et du peuple, servait de règle à tous, et qui, assidument médité par les prophètes et les autres écrivains sacrés, était comme le type et le moule de toutes leurs compositions. Le peuple juif ne s'est point appliqué aux arts ni aux sciences; il n'a rien inventé en ce genre; enfin il ne se mêlait point avec les peuples étrangers : la loi lui défendait même de contracter alliance avec eux, de prendre leurs mœurs et leur langage; et s'il a imité quelquefois les abominations des Chananéens, qu'il a soumis à son empire, ce commerce ne pouvait nullement altérer sa langue, puisque les Chananéens parlaient hébreu.

IIe PROPOSITION.

La langue hébraïque ne cessa point d'être vulgaire immédiatement après la captivité.

Les rabbins, suivis par plusieurs critiques protestans et catholiques, prétendent que la captivité produisit une grande révolution dans la nation juive, et que le peuple revint à Jérusalem ayant oublié et entièrement perdu sa propre langue, au point qu'il n'entendait plus que celle des Babyloniens, qu'il avait apprise pendant son exil. Les incrédules n'ont pas manqué de profiter de cette concession pour prétendre à leur tour qu'il était facile à Esdras et à tout autre faussaire de changer et d'altérer les livres sacrés. Mais l'assertion des rabbins, qui est sans aucun fondement, se trouve pleinement réfutée par les raisons suivantes :

1. La captivité, dont le plus long terme est de soixante-

dix ans, ne dura réellement que cinquante-trois ans pour la plus grande partie du peuple juif, puisque ce n'est que dix-huit ans depuis la prise du roi Joachim, où commence l'époque des soixante-dix années, que la plus grande partie du peuple fut transportée à Babylone : or, il est impossible que tout un peuple perde sa langue naturelle dans un si court espace de temps. Les protestans français, réfugiés en Hollande et en Prusse depuis plus d'un siècle, continuent à parler français. Les Juifs espagnols, chassés d'Espagne depuis plus de trois siècles, parlent encore à Constantinople la langue espagnole. Mais ce qui rend encore ce changement total plus incroyable, c'est que les Juifs, pendant la captivité, ne furent point forcés de rompre tout commerce entre eux ; l'histoire de Susanne, et le discours d'Ézéchiel, adressé à tout le peuple réuni, montrent évidemment au contraire qu'ils n'étaient point dispersés, mais qu'ils vivaient ensemble selon leurs lois, et qu'ils exerçaient même des jugemens. Ajoutons qu'il y avait en exil une multitude de prêtres et de lévites qui devaient plus facilement conserver leur langue, et même en rafraîchir la mémoire aux autres Juifs, à qui ils adressaient des instructions et des paroles de consolation. On avance, il est vrai, qu'ils n'avaient aucun exemplaire des livres sacrés ; mais cette assertion est tout-à-fait gratuite. Comment, en effet, un peuple si soigneux d'ailleurs de conserver sa généalogie, aurait-il pu négliger de conserver ces saints livres, qui faisaient dans l'exil son unique consolation ? Enfin tous les Juifs ne furent pas transportés à Babylone, et parmi ceux qui revinrent, il y en avait qui avaient vu le second temple : or tous ceux-là devaient avoir conservé leur langue naturelle. Ainsi il n'y

a aucun moyen de justifier l'opinion des rabbins sur ce point.

2. Si le peuple juif, au retour de la captivité, n'eût plus entendu l'hébreu, les prophètes qui ont prophétisé depuis ce retour auraient dû écrire leurs livres en langue chaldaïque ; cependant Esdras, Néhémie, Daniel, Aggée et Zacharie, qui ont rempli leur ministère prophétique depuis cette captivité, ont tous écrit en hébreu.

3. Il est certain par plusieurs endroits du deuxième livre d'Esdras que le peuple entendait l'hébreu après la captivité, puisqu'il y est dit : qu'on lisait la loi, et que le peuple comprenait parfaitement cette lecture : *intellexerunt cùm legeretur* (1). Enfin, il est dit qu'on distinguait facilement les enfans que les Juifs avaient eus des femmes étrangères, en ce qu'ils ne savaient pas parler hébreu, et que leur langage était un mélange d'hébreu et d'un idiome étranger : *et nesciebant loqui judaicè, et loquebantur juxta linguam populi et populi* (2).

IIIe PROPOSITION.

Depuis la captivité, la langue hébraïque s'altéra insensiblement, et devint enfin le dialecte syro-chaldéen.

1. Il faut convenir que dès le temps même de la captivité, la langue hébraïque dut recevoir quelques chan-

(1) 2 *Esdr.* VIII, 8.

(2) *Ibid.* XIII, 24. Le texte porte à la lettre *la langue d'un peuple et d'un peuple*, idiotisme hébreu qui veut dire *de deux peuples différens*; ces enfans en effet parlaient *à moitié la langue d'Azot*, qui était la langue naturelle de leurs mères, et en partie l'hébreu, qu'ils tenaient de leurs pères.

gemens qui portèrent atteinte à sa pureté. Comme tous les Juifs qui revinrent de Babylone avaient appris le chaldéen, ils introduisirent dans leur langue plusieurs mots et plusieurs tournures particulières à ce dialecte; ce qui était d'autant plus facile qu'il y a entre ces deux langues la plus grande affinité. Cette altération augmenta dans la suite des temps, à mesure que les Juifs revenaient de la captivité; car il en revint à différentes reprises, avec Zorobabel, avec Esdras, avec Néhémie, et même après Néhémie. Or tous ces Juifs qui avaient été élevés dès leur plus tendre enfance à Babylone, et qui ne savaient que le chaldéen, devaient naturellement introduire beaucoup de chaldaïsmes dans la langue de la Palestine.

2. Les Juifs, même depuis la captivité, ne furent jamais parfaitement libres. Toujours sujets aux rois de Perse, et continuellement obligés de traiter avec les Babyloniens, il leur fallait connaître la langue de leurs maîtres et en faire un usage habituel. Or cet état de choses dut nécessairement accréditer de plus en plus l'idiome babylonien, de manière que l'ancienne langue cessa peu à peu d'être vulgaire, et que le peuple finit par ne plus parler que le syro-chaldéen.

IVe PROPOSITION.

Le syro-chaldéen était la langue vulgaire des Juifs au temps de JÉSUS-CHRIST.

Cette proposition a été contestée par plusieurs savans. D'abord le père Hardouin a prétendu que JÉSUS-CHRIST et les apôtres avaient parlé latin, et que la Bible latine

existait déjà de leur temps (1). Vossius a soutenu de son côté que le langage hellénistique était la langue vulgaire des Juifs au temps de Notre-Seigneur (2). Cette opinion de Vossius a été renouvelée par Diodati, jurisconsulte de Naples (3), par Binterim, prêtre catholique d'Allemagne (4), etc. Mais nous soutenons avec la plupart des critiques que c'est le syro-chaldéen qu'on parlait vulgairement du temps de Jésus-Christ, et voici les raisons qui nous servent de fondement :

1. L'Écriture nous fournit plusieurs passages qui semblent ne laisser aucun doute sur la vérité de notre proposition. Et d'abord Notre-Seigneur appelle Simon-Pierre *Barjona* et *Cephas;* il donne aux enfans de Zébédée le nom de *Boanergès;* quand il ressuscite la fille de Jaïre, il lui dit : *Talita cumi;* il commence sa prière au Jardin des Oliviers par le mot *abba;* lorsque sur la croix il rend le dernier soupir, il s'écrie : *Eli, Eli, lamma sabacthani,* mots et phrases qui sont tous tirés du syro-chaldéen. Or Jésus-Christ dans ces circonstances, et dans plusieurs autres semblables, a évidemment employé la langue vulgaire des Juifs ; car par ces noms et par ces prières, il voulait exprimer quel-

(1) J. Harduinus, *Commentar. in Nov. Test. passim.*

(2) Vossius, *Resp. ad iter. P. Sim. Obj.*

(3) Diodati, *De Christo græcè loquente dissertatio, quâ ostenditur græcam, sive hellenisticam linguam cum Judæis omnibus ipsi adeò Christo Domino et apostolis nativam ac vernaculam fuisse. Neapoli* 1767.

(4) Jos. Binterim, *Propemticum ad problema criticum : Sacra Scriptura N. T. in quo idiomate originaliter ab apostolis edita fuerit? A. R. D. P. Marcellino Molkenbuhr, Franciscano, SS. theologiæ doctore, nuper propositum. Moguntiæ* 1822.

que chose qui fût entendu par ceux à qui ou devant qui il parlait. Le seul motif qui aurait pu porter le Sauveur à ne point se servir du langage vulgaire dans ces circonstances, eût été de citer les livres saints dans leur langage sacré; mais, dans ce cas, il aurait nécessairement employé l'hébreu.

On lit au vingt-unième chapitre des Actes des Apôtres, qu'un tribun demanda à saint Paul s'il entendait le grec : *Græcè nôsti?* Or cette question eût été ridicule si le grec avait été la langue des Juifs. De plus, il est dit au même endroit que saint Paul parla hébreu aux Juifs, et qu'il fut écouté avec beaucoup d'attention : *Cùm autem audissent quia hebrœâ linguâ loqueretur ad eos, magis præstiterunt silentium.*

3. Le témoignage de Joseph n'est pas moins formel. Cet auteur dit en effet qu'il avait composé son histoire d'abord dans la langue de son pays, et qu'ensuite il la traduisit en grec. Il assure de plus qu'après avoir été instruit dans la langue et les sciences de son pays, il avait ensuite étudié le grec, dont il avoue n'avoir jamais pu prendre l'accent; enfin, il rapporte qu'au siége de Jérusalem, il harangua les Juifs en hébreu : or, tous ces passages de Joseph prouvent évidemment que les Juifs au temps de Jésus-Christ ne parlaient ni latin ni grec, mais un langage qui leur était propre, et qui ne peut être autre que le syro-chaldéen, auquel on donnait dans un sens large le nom d'hébreu.

Si d'un côté nous ne balançons pas de regarder l'opinion du père Hardouin comme un pur paradoxe qui ne mérite pas qu'on le réfute, de l'autre, nous pensons que le sentiment de Vossius et de Diodati, surtout tel qu'il a été défendu par Binterim, offre en sa faveur des raisons

auxquelles une critique judicieuse doit donner quelque attention. Cependant, après les avoir examinées nous-même avec soin, nous sommes resté convaincu qu'elles ne prévalaient point sur les argumens que nous venons de produire en faveur du syro-chaldéen, et que si elles peuvent prouver que le grec était très-répandu dans la Palestine, elles ne sauraient démontrer qu'il y était répandu au point d'avoir détruit et effacé l'ancienne langue des Juifs.

QUESTION QUATRIÈME.

La langue hébraïque est-elle utile pour l'intelligence de l'Écriture?

Plusieurs protestans ont prétendu que la connaissance de la langue hébraïque était absolument nécessaire pour entendre les livres saints; et comme l'intelligence de l'Écriture, qui est, selon eux, l'unique règle de la foi, et qui doit être expliquée par le sens privé de chacun, est, d'après leurs principes, indispensable à tous les chrétiens, il s'ensuit que tous les chrétiens sans exception sont obligés d'apprendre la langue hébraïque. Quelques hébraïsans, sans aller aussi loin, ont néanmoins soutenu que la langue hébraïque était si nécessaire, qu'on ne pouvait sans elle défendre suffisamment la religion et entendre les Écritures de manière à procurer l'édification de la foi et des mœurs, comme si les pères et la plupart des pasteurs qui n'ont pas connu l'hébreu n'avaient pas pu et ne pouvaient encore suffisamment conserver le dépôt de la foi et des mœurs et édifier les fidèles. D'autres, tombant dans une extrémité opposée, ont jeté le plus grand discrédit sur l'étude des lettres hébraïques, et

ont voulu les faire passer pour entièrement inutiles. Pour nous, qui ne saurions adopter aucune de ces deux opinions extrêmes, nous établissons, comme le seul véritable, le sentiment exprimé dans la proposition suivante :

PROPOSITION.

Quoique la connaissance de l'hébreu ne soit pas absolument nécessaire, elle est très-utile pour l'intelligence des livres saints.

1. La principale étude d'un ecclésiastique, dit le judicieux abbé Fleury, doit être l'Écriture sainte : « Qu'il commence, dit-il, à la lire dès l'enfance, qu'il continue cette lecture si assidûment pendant toute sa vie, que tout le texte sacré lui soit extrêmement familier : quand il l'apprendrait toute par cœur, il ne ferait que ce qui était assez commun dans les premiers siècles, même de la part des laïques. » Mais si l'étude de l'Écriture sainte doit être, comme dit Fleury, l'étude principale et continuelle d'un ecclésiastique, il semble qu'il ne doit négliger aucun des moyens qui peuvent l'aider à y réussir : or la connaissance de la langue dans laquelle les livres saints ont été composés, est un moyen au moins très-utile pour les bien entendre ; car ce qu'il y a de plus important dans les Écritures, c'est le sens littéral, qui est la base de tous les autres sens : or la connaissance du texte original est un moyen très-efficace pour bien saisir ce sens littéral, qui, résultant du sens propre et naturel des mots, n'est quelquefois parfaitement compris que par la connaissance de la langue dans laquelle ces mots sont employés. Les

versions les plus parfaites n'expriment point toutes les richesses de l'original. Chaque langue a un tour qui lui est particulier et qu'on ne peut bien exprimer dans une autre langue. Le traducteur ne s'attache ordinairement qu'à un sens, il représente l'original par l'endroit par lequel il l'a vu, il l'explique comme il l'a entendu : ainsi il détermine souvent ce qui n'est point déterminé, de sorte qu'en lisant sa version on y voit quelquefois plutôt ses pensées que celles de l'auteur. Qui oserait dire qu'on comprend aussi bien les beautés d'Homère ou de Virgile par le moyen d'une traduction, que quand on les lit dans l'original? Mais si cela est vrai d'un livre grec ou latin, malgré l'analogie que ces langues ont avec la nôtre, à plus forte raison le faut-il dire de nos originaux sacrés, dont la langue est bien moins rapprochée de nos idiomes modernes, et dont les mots singulièrement énergiques ne peuvent être complètement rendus dans une autre langue. C'est ce qu'ont éprouvé tous ceux qui ont traduit les Écritures, et c'est ce que nous atteste en particulier l'auteur du Prologue de l'Ecclésiastique : *Deficiunt*, dit-il, *verba hebraica quandò translata fuerint ad alteram linguam.* Mais c'est surtout dans les endroits obscurs et ambigus que la connaissance du texte original paraît plus indispensable, puisque la latitude des sens qu'il présente est seule capable de les éclaircir et de les déterminer. Quand par exemple on produit un testament dont le sens est ambigu, s'en rapporte-t-on à une traduction, quelque fidèle qu'on la suppose? N'a-t-on pas toujours recours à l'original? La source n'est-elle pas plus claire et plus pure que les ruisseaux? Par conséquent, quand il s'agit du testament de DIEU, infiniment

plus important que toutes les dispositions des hommes, doit-on avec plus de raison avoir recours à la source sacrée d'où sont sorties toutes les interprétations des hommes. Ceux qui ne connaissent que les versions, comme l'a déjà remarqué saint Augustin, ne voient que par les yeux d'autrui : ils ressemblent à celui qui, prosterné dans le vestibule, contemple de loin les mystères : mais celui qui lit le texte vénérable dans nos livres sacrés, entre avec les prêtres jusque dans le sanctuaire et devient le témoin de tout ce qui s'y fait de plus sacré. Le premier se désaltère aux ruisseaux, qui s'affaiblissent en s'éloignant de leur source ; et le second boit à la source même et se rassasie de la plénitude de la vérité : *Pleniùs et securiùs de fonte bibitur.*

2. Il est du devoir d'un théologien de combattre les juifs, les hérétiques et les incrédules : or la connaissance de l'hébreu lui est très-utile pour le faire avec succès. En effet, la controverse que nous avons avec les juifs roule principalement sur le sens des prophéties que nous appliquons à JÉSUS-CHRIST. Or nous ne pouvons démontrer ce sens prophétique, du moins de manière à leur fermer la bouche, sans recourir au texte original, puisqu'ils n'admettent point l'autorité de notre Vulgate ; et la preuve, c'est que les théologiens qui ont le mieux défendu le sens des prophéties, tels que Huet, Witasse, Hooke et Legrand, ont tous été obligés de recourir à la langue sainte, comme nous le voyons par leurs ouvrages. De même, il est difficile de réfuter les protestans sur tous les points sans recourir aux textes originaux, puisqu'ils prétendent qu'au moins en quelques endroits notre Vulgate est infidèle. Quant aux in-

crédules, qui ne cessent de nous objecter les absurdités et les contradictions qu'ils croient trouver dans les Écritures, on est quelquefois obligé de les rappeler aux textes originaux, dont la vraie leçon suffit en bien des cas pour faire disparaître toutes ces prétendues contradictions. On n'a qu'à lire les ouvrages des hébraïsans et des commentateurs allemands de nos jours, ou si l'on veut encore, les *Lettres de quelques Juifs* par l'abbé Guénée, et les *Réponses critiques* de l'abbé Bullet, pour voir combien la langue sainte peut servir à lever les difficultés des Écritures, et à anéantir les objections des incrédules.

3. Le texte hébreu est très-certainement authentique, comme nous allons le démontrer; la Providence a veillé à la conservation de cet original sacré, afin que les objections que nous faisons aux Juifs soient sans réplique, et que les Écritures, qu'ils ont entre les mains, les convainquent et les ramènent à Jésus-Christ. La version Vulgate, déclarée authentique par le saint concile de Trente, n'est qu'une traduction de ce texte si respectable. Saint Jérôme et saint Augustin nous disent que lorsque les exemplaires ou les versions varient, c'est aux textes originaux qu'il faut recourir pour lever cette ambiguité (1). « Ut veterum librorum fides, dit saint Jérôme, de hebræis voluminibus, examinanda est, ita et novorum græci sermonis normam desiderat (2). » Cette maxime a même été adoptée par l'Église et se lit dans le Droit Canon; et c'est encore en vertu de cette maxime que, depuis le concile de Trente, Sixte V et Clément VIII ont fait corriger la Vulgate d'après le

(1) Aug. *De Doctr. Christ. l.* II. *c.* XI. *n.* 16.

(2) Hier. *Epist. ad Lucinium Bœoticum.*

texte original. Ainsi le texte hébreu n'étant point étranger à l'Église, puisque, d'après ses lois, on doit dans quelques cas y avoir recours, il faut donc qu'il se trouve quelqu'un qui soit capable de l'entendre et de l'expliquer ; et ne serait-ce pas honteux que ceux dont les lèvres doivent être les dépositaires de la science sacrée, fussent obligés de consulter des laïques, ou même des Juifs, pour en avoir le véritable sens? Il ne faut donc point s'étonner si l'Église a encouragé dans tous les temps l'étude des langues sacrées. On sait avec quels applaudissemens elle accueillit les travaux d'Origène sur l'Écriture sainte. La version de saint Jérôme, malgré ses contradictions, reçut l'approbation des évêques et remplaça l'ancienne Italique, quoique vénérable par son antiquité et son long usage. Ses doctes commentaires sur les prophètes, commentaires dans lesquels il fait un si grand usage de la langue hébraïque, lui ont fait donner par l'Église le nom de docteur excellent dans l'interprétation des Écritures. Depuis le IXe siècle jusqu'au temps de la réforme, il y a eu une multitude de savans hommes, principalement de l'ordre de saint Dominique, qui se sont appliqués à l'étude de l'hébreu. Le concile général de Vienne, tenu sous Clément V, arrêta que dans les universités il y aurait une chaire d'hébreu. Le pape Paul V voulait qu'on préférât dans la collation des dignités ceux qui avaient la connaissance des langues savantes. Adrien VI et Clément VII ont pareillement encouragé ce genre d'études. Enfin il existe des brefs de Benoît XIV et de Pie VI adressés à ceux qui s'appliquaient à l'hébreu pour leur servir de félicitations et d'encouragemens. D'après toutes ces autorités, nous pouvons conclure que c'est l'intention de

l'Église qu'il y ait dans son sein au moins quelques personnes qui s'appliquent à l'étude de la langue originale des Écritures.

4. Nous avons encore l'autorité des pères et des hommes les plus judicieux, qui ont regardé cette étude comme très-utile; car sans parler d'Origène, et de saint Jérôme, qui avait enseigné l'hébreu à sainte Paule et à ses deux filles, Eustochie et Blésille, saint Jérôme en conseillait l'étude à des femmes. Aussi sainte Paule et ses deux filles Blésille et sainte Eustochie avaient fait de grands progrès dans l'hébreu. Saint Augustin, quoique ignorant lui-même cette langue, va jusqu'à dire que la connaissance de l'hébreu et du grec est nécessaire pour l'intelligence des Écritures « : Et latinæ quidem linguæ homines, quos nunc instituendos suscepimus, duabus aliis ad Scripturarum divinarum cognitionem opus habent, hebræâ scilicet et græcâ, ut ad exemplaria præcedentia recurratur, si quam dubitationem attulerit latinorum interpretum infinita varietas (1). »

Les plus grands théologiens qui ont existé depuis la renaissance des lettres, tels que le père Morin, le père Thomassin, le père Petau, Sirmond, Mabillon, Montfaucon, ne pensaient pas autrement. Au reste on ne pourrait citer un seul interprète de réputation qui n'ait connu la langue hébraïque. Saint Ignace, cet homme si sage, voulait qu'on l'enseignât dans sa société, et nous trouvons dans le *Directorium studiorum* les règles spéciales que doit suivre le professeur d'hébreu. Les théologiens scholastiques n'ont pas moins reconnu l'utilité de l'hébreu. Alphonse de Mendosa, docteur de Sa-

(1) Aug. *De Doctr. Christ. l.* XI. *c.* II. *n.* 16.

lamanque, soutient que sans la connaissance de cette langue on ne saurait être un parfait théologien : « Dico non posse verè dici theologum qui in hebraicis litteris non mediocriter fuerit institutus. » Sanctès Pagnin dit également que sans le secours des langues bibliques nous ne saurions traiter l'Écriture d'une manière convenable : « Ne sacras tractemus litteras, nisi instructè iis linguis, sine quibus ut par est profectò tractari nequeunt. » A ces témoignages ajoutons celui du père Lamy : « La langue hébraïque a une énergie que les autres langues ne sauraient égaler. Quoique tout le monde ne soit pas obligé d'apprendre l'hébreu, un grand nombre de pieux personnages, parmi lesquels on compte de saintes femmes et de jeunes vierges, ont cru qu'il ne fallait point négliger l'étude d'une langue dont DIEU s'est servi pour parler aux hommes. Les Canons ordonnent aux théologiens et à ceux qui par leur position sont obligés d'expliquer la parole de DIEU aux peuples, de bien apprendre l'hébreu. Et en effet n'est-ce pas une chose honteuse (absurdum) qu'un ambassadeur n'entende pas les ordres du roi son maître, et qu'il ait besoin d'un interprète qui lui explique ses dépêches ? On raconte que Thémistocle voulant demander quelque chose au roi de Perse et s'entretenir avec lui, employa une année entière à apprendre le persan, plutôt que de se servir d'un truchement. Que ne doivent donc point faire ceux qui sont obligés de s'entretenir non une fois, mais tous les jours, avec le souverain maître du monde, de porter ses ordres aux peuples et de lui présenter leur vœux ? (1) » Enfin l'abbé Fleury, qui était plutôt cano-

(1) B. Lamy, *Apparatus biblicus, l.* II. *c.* III.

niste qu'hébraïsant de profession, après avoir mis au rang des études curieuses celle du grec, des langues orientales et même des langues modernes, dit dans son *Traité des études :* « J'excepte néanmoins la langue hébraïque pour le respect de l'Écriture sainte, qu'il est difficile de bien entendre sans en avoir quelque teinture : j'estime utile à l'Église qu'il y ait toujours des ecclésiastiques qui la sachent, quand ce ne serait que pour imposer silence aux hérétiques qui veulent s'en prévaloir et pour travailler à la conversion des Juifs dans les pays où il y en a. »

Difficultés qu'on oppose à l'étude de l'hébreu, et Réponses à ces difficultés.

Il semblerait que les preuves que nous venons de donner en faveur de l'utilité de la langue hébraïque sont assez nombreuses et assez fortes pour convaincre les esprits libres de préjugés ; cependant voici les objections que nous entendons faire encore tous les jours.

Obj. 1° Les pères de l'Église ont très-bien entendu l'Écriture et ont solidement défendu la religion sans la connaissance de l'hébreu.

2° La Vulgate ayant été déclarée authentique, est plus sûre que l'original, qui peut être corrompu ; nous pouvons d'ailleurs profiter des versions et des commentaires des hébraïsans.

3° L'hébreu est une langue difficile, et l'utilité qu'on en retire ne compense pas le temps qu'on y perd.

Rép. Ces objections nous paraissent bien peu fondées.

1° Quoique les pères aient suffisamment entendu l'Écriture dans ce qui concerne la foi et les mœurs, il est

certain que dans les choses qui regardent la critique, et qui font la matière des objections des incrédules de nos jours, ils n'ont pu donner des réponses aussi claires et aussi péremptoires que nos auteurs polémiques avec le secours des langues.

2° La Vulgate est authentique, c'est-à-dire que dans les choses substantielles elle est conforme à l'original; mais cette authenticité ne préjudicie nullement à l'autorité de la vérité hébraïque, et n'empêche point que dans plusieurs cas la Vulgate ne rende pas la force de l'original, et qu'elle ne s'en écarte même quelquefois. Il est donc très-utile d'avoir recours à l'original d'où elle est sortie, afin de la mieux comprendre et de la ramener à la vérité. Quant aux travaux des hébraïsans, ils sont très-utiles sans doute, quand on sait les apprécier, mais sans cela ils embarrassent plus qu'ils ne guident et n'éclairent.

3° Il est faux que la langue hébraïque soit si difficile et demande tant de temps ; l'expérience que nous en faisons nous-même tous les jours, nous a prouvé que B. Walton ne s'est point trompé en assurant que l'hébreu demandait dix fois moins de temps que la langue grecque ; et, en effet, sa grammaire est beaucoup plus simple que la grammaire grecque, et ses mots sont incomparablement moins nombreux que ceux du grec.

QUESTION CINQUIÈME.

Les textes originaux de l'Écriture n'ont-ils pas été altérés ?

Les originaux qui ont été écrits de la main même des écrivains sacrés sont sans doute authentiques, et si

nous les avions encore, on n'aurait pas le plus léger prétexte d'élever des doutes à leur égard ; mais nous avons perdu depuis long-temps ces autographes précieux, et il ne nous est resté que des copies. Il s'agit donc de savoir si ces copies sont parvenues à nous sans altération, c'est-à-dire si elles sont conformes aux originaux. Comme la question est également applicable au texte hébreu de l'Ancien-Testament, au Pentateuque samaritain, et au texte grec du Nouveau-Testament, nous allons établir l'intégrité de ces trois textes.

ARTICLE I.

De l'intégrité du texte hébreu de l'Ancien-Testament.

Les Juifs en général prétendent que le texte hébreu actuel est entièrement conforme aux originaux ; la raison sur laquelle ils se fondent, c'est que les Massorèthes ont non seulement fait disparaître toutes les fautes qui s'y étaient glissées, mais qu'ils ont encore rendu impossible toute interpolation au moyen des règles qu'ils ont données pour le transcrire. Cette opinion a été embrassée, au moins quant à la première partie, par les protestans, qui ont d'autant plus d'intérêt à la soutenir, que toutes leurs versions ont été faites sur le texte hébreu. Il y a eu et il y a encore des catholiques qui pensent de même.

D'un autre côté, plusieurs critiques, tant parmi les protestans que parmi les catholiques, ont prétendu que les textes originaux avaient été corrompus, soit par la malice des Juifs et des hérétiques, soit par la négligence criminelle qu'ils avaient mise dans la conservation de ces dépôts sacrés. Sans toutefois prétendre que les

Écritures hébraïques aient été essentiellement corrompues, le père Morin de l'Oratoire a commencé à jeter des doutes sur leur pureté (1); mais son système a été perfectionné par Cappel (2), par Vossius (3) et le père Pezron (4), qui ont soutenu expressément que le texte hébreu actuel était corrompu, et qu'il fallait tout le réformer sur la version des Septante.

Ces deux opinions nous ont semblé s'écarter également de la vérité; c'est pourquoi nous ne craignons pas d'établir les propositions suivantes :

Ire PROPOSITION.

Le texte hébreu de l'Ancien-Testament n'est pas exempt des fautes de copistes.

1. Une intégrité parfaite et absolue, qui aurait garanti le texte sacré des fautes de copistes, demanderait un miracle continuel; c'est-à-dire que Dieu eût rendu tous ces scribes infaillibles, pour qu'ils n'aient jamais eu la possibilité de se tromper; or, aucune raison ne demande ce miracle perpétuel. Pour que l'Écriture soit la règle de notre foi et de nos mœurs, il n'est pas nécessaire qu'elle soit exempte de ces légères fautes; il suffit que tout ce qui sert à nourrir notre foi et à corriger nos mœurs s'y conserve sans altération. La parole de Dieu

(1) J. Morin, *Exercit. biblicæ.*

(2) L. Cappel, *Critica sacra.*

(3) J. Vossius, *De septuaginta interpret.*

(4) P. Pezron, *Antiquité des temps, rétablie et défendue contre les Juifs et les nouveaux chronologistes, où l'on prouve que le texte hébreu a été corrompu par les Juifs; avec un Canon chronologique depuis le commencement du monde jusqu'à Jésus-Christ.*

obtient alors son but, et la Providence n'est plus obligée de maintenir cette rigoureuse intégrité.

2. Il est certain que ce miracle n'est pas arrivé, car, s'il eût eu lieu, tous les manuscrits hébreux devraient s'accorder non seulement pour les choses essentielles, mais encore pour celles de moindre importance; or c'est ce qu'on ne voit ni dans les manuscrits modernes, ni dans les manuscrits anciens. Les manuscrits modernes, qui ont été faits sur la Massore, quoique plus conformes entre eux, parce qu'ils ont été corrigés d'après les mêmes principes, ne s'accordent cependant pas parfaitement, puisque les Juifs orientaux et occidentaux ne lisent pas de la même manière certains endroits de la Bible. Les différentes leçons de Ben-Acher et de Ben-Nephtali, qu'on imprime dans toutes les Bibles juives, sont une nouvelle preuve qu'il n'y a pas un accord parfait entre tous les manuscrits. Enfin le nombre infini de variantes recueillies par Kennicott et l'abbé de Rossi, ne permettent pas le plus léger doute sur ce point.

Les manuscrits anciens n'offrent pas un accord plus parfait; car d'abord les auteurs de la Massore avouent que lorsqu'ils ont entrepris leur travail, les manuscrits présentaient de grandes et de nombreuses variations. En second lieu, la version des Septante a été faite sur d'anciens manuscrits. Il en est de même de celle de Symmaque, de Théodotion, d'Aquila et des autres éditions grecques : or ces versions ne s'accordent pas avec celles que nous avons aujourd'hui. Il faut donc qu'il se soit glissé des fautes dans quelques exemplaires.

IIe PROPOSITION.

Le texte hébreu de l'Ancien-Testament n'a point été corrompu dans les choses essentielles (1).

Quand on connaît la vénération des Juifs pour leurs livres saints, quand on sait qu'ils ont toujours rendu une sorte de culte à chaque mot et même à chaque lettre qui y est contenue, il est impossible de croire qu'ils aient jamais pu, à aucune époque de leur histoire, se dépouiller de ce sentiment naturel. Il n'est pas un Israélite, même aujourd'hui, qui ne frémirait d'horreur si on lui proposait de porter une main sacrilége sur la loi de Moïse ou sur les prophètes. Cependant, si les Juifs s'étaient rendus coupables de ce crime, c'eût été avant ou après la venue de Jésus-Christ : or, il est incontestable qu'il n'y a eu d'interpolation pendant aucun de ces deux intervalles.

1. Nous avons deux témoins irrécusables de l'intégrité du texte hébreu avant Jésus-Christ. Philon nous assure que les Juifs avaient conservé les livres de Moïse sans y avoir changé un seul mot (2); et Joseph affirme également que ce peuple a pour les livres sacrés un si profond respect et une si grande vénération, que depuis une longue suite de siècles jamais personne n'a osé y rien ajouter, ni en rien retrancher (3). C'est pour cela que saint Justin semblant soupçonner les

(1) Il faut bien remarquer que nous réfutons ici des catholiques, et que nous pouvons par conséquent nous servir de principes admis par tout théologien orthodoxe ; ce que nous ne pourrions faire contre les Juifs ou les protestans.

(2) Philo, *Apud Euseb. Præpar. evang. l.* VIII.

(3) Joseph, *Contr. Appion, l.* I. § 8.

Juifs d'avoir corrompu le texte hébreu, Tryphon dit qu'il considère un crime de cette nature comme bien plus grave que celui d'adorer le veau d'or, de consacrer les enfans aux idoles, de les faire passer par le feu, et de tuer les prophètes.

2. Saint Jérôme, dont le témoignage est d'un si grand poids dans cette matière, était si convaincu de la fidélité avec laquelle les Juifs avaient conservé les Écritures hébraïques jusqu'à son siècle, qu'il ne pouvait trop se récrier contre ceux qui, de son temps, accusaient ce peuple d'avoir falsifié leur texte original : « Si l'on prétend, dit ce père, qu'une telle altération s'est faite après la venue de DIEU, notre Sauveur, et après la prédication des apôtres, je ne pourrais m'empêcher de rire aux dépens de ceux qui croient que le Sauveur, et les apôtres, et les évangelistes, ont cité les Écritures en la manière qu'elles devaient ensuite être corrompues par les Juifs (*ut Salvator et evangelistæ et apostoli ita testimonia protulerint, ut Judæi posteà falsaturi erant*) (1). » Ce même père dit encore : « Si quelqu'un ose dire que les Juifs ont, dans la suite des temps, falsifié les livres hébreux, qu'il écoute ce qu'Origène a répondu à cette objection (*huic questiunculæ*), dans le huitième volume de ses Commentaires sur Isaïe, où il dit que Notre-Seigneur, ni les apôtres, qui reprenaient si bien les autres crimes des docteurs de la loi et des pharisiens, n'auraient jamais manqué de leur reprocher celui-ci comme le plus énorme de tous (2). »

Saint Justin faisait remarquer aux Grecs que c'était une providence de DIEU sur l'Église chrétienne, que

(1) Hier. *Comment in cap.* VI *Isaiæ*.

(2) *Ibid.*

d'avoir inspiré aux Juifs le désir d'être les fidèles dépositaires des livres de l'Ancien-Testament, devenus ceux du Nouveau (*hi libri, qui religionis nostræ proprii sunt*); et la raison qu'il en donnait, c'est que si c'était l'Église qui tirât de son sein les Écritures, les ennemis de la vérité auraient quelque prétexte de soupçonner de la fraude; mais que les tirant de la Synagogue, il est clair et manifeste que ces saints livres ont été composés par de saints personnages pour former la doctrine de l'Église (1).

Saint Augustin va plus loin encore; il ne craint pas de dire qu'il faudrait être insensé pour croire que les Juifs, dispersés par toute la terre, eussent pu s'accorder entre eux pour introduire des changemens dans leur texte sacré, quelque perversité et quelque malice qu'on leur suppose : *Absit ut prudens quispiam, vel Judæos cujuslibet perversitatis atque malitiæ tantùm potuisse credat in codicibus tam multis et tam longè latèque dispersis* (2).

3. Plusieurs auteurs ont prétendu que cette falsification du texte hébreu s'était faite depuis saint Jérôme, mais cette opinion est absolument dénuée de preuves; car, comme l'a déjà remarqué Dupin, la version de saint Jérôme, qui a été faite sur l'hébreu, se trouvant presque partout conforme à ce texte, aussi bien que les versions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion, ce sont autant de monumens contre cette prétendue falsification, et l'on défie ceux qui soutiendraient ce sentiment de produire des passages de quelque importance où la version de saint Jérôme soit différente du texte hébreu

(1) Just. *Dialog. cum Tryph.* § 73.

(2) Aug. *De Civit. Dei. l.* XV. *c.* XIII.

actuel. C'est pourtant ce qu'il leur faudrait faire, s'ils voulaient donner quelque vraisemblance au sentiment qu'ils soutiennent (1).

4. Ce qui rend encore impossible toute accusation de ce genre, c'est d'un côté l'existence parmi les Juifs de deux sectes rivales et ennemies, les Rabbanites et les Caraïtes ; les premiers sont partisans outrés de la tradition, les derniers ne reconnaissent que la lettre du texte. Si donc les Massorèthes avaient fait les plus légères falsifications, les Caraïtes ne les auraient jamais adoptées, et nous devrions trouver de la discordance dans leurs manuscrits, ce qui n'est certainement pas.

5. Une autre preuve encore non moins forte, c'est que parmi le grand nombre des chrétiens qui depuis saint Jérôme ont cultivé avec succès la langue hébraïque, et parmi une multitude de critiques profonds qui se sont livrés avec une ardeur et une constance incroyables à l'étude et à l'examen le plus sévère du texte hébreu, il ne s'en est pas trouvé un seul qui ait élevé la voix contre cette prétendue interpolation.

6. Mais si les Juifs avaient été capables de corrompre leurs Écritures, en haine de la religion chrétienne, comme le supposent nos adversaires, « peut-on s'imaginer, dit le père Fabricy, qu'ils auraient épargné tous ces magnifiques oracles, qui sont le fondement de notre foi, et qui heurtent de front leur incrédulité, quelques efforts qu'ils fassent pour en éluder la force? Ils ne l'ont point fait ; ils ont donc laissé en leur entier et la loi et les prophètes, et tout ce qui appartient au corps des Écritures. Ils ont mieux aimé nous fournir des armes contre eux

(1) Ellies Dupin, *Dissert. prélim. sur la Bible*, *l.* I, *ch.* IV. § 4.

que d'oser porter des mains sacriléges sur la parole de Dieu (1). »

Il est vrai que quelques pères semblent quelquefois leur faire ce reproche, mais il faut bien remarquer que ces saints docteurs ne jugeaient de ces prétendues altérations que relativement à la version des Septante, qu'ils comparaient avec les traductions grecques d'Aquila, de Théodotion et de Symmaque, dans lesquelles ils trouvaient des passages qui méritaient d'être repris. Comme c'était un sentiment presque généralement reçu dans la primitive Église, que la version des Septante avait été faite par une inspiration divine, la plupart des anciens pères la regardaient comme l'unique règle de leurs disputes contre les Juifs, tandis que ceux-ci opposaient constamment le texte hébreu comme l'original auquel il fallait avoir recours pour décider les questions controversées (2). De là on s'imaginait que tout ce qui était dans la version des Septante, et qui ne se lisait point dans l'hébreu, avait été malicieusement retranché par les Juifs.

Un autre motif qui justifiait les récriminations des anciens pères, c'est que la seconde version d'Aquila, dont les Juifs faisaient le plus grand cas, changeait dans certains endroits le vrai sens que les Septante avaient donné aux prophéties. On peut comparer entre autres la célèbre prophétie d'Isaïe, chap. VII, vers. 14. Ainsi, il ne s'agissait pas dans cette controverse de savoir si les Juifs avaient réellement corrompu les textes originaux de nos divines Écritures; l'objet de la dispute roulait

(1) G. Fabricy, *Des titres primitifs de la Révélation. Tom.* I. *pag.* 154.

(2) R. Simon, *Hist. crit. du V. T. l.* I. *ch.* XVII.

seulement sur les traductions qu'en avaient faites les Juifs ; et, en ce sens, les pères pouvaient très-bien les accuser de pervertir nos livres sacrés.

Ces preuves sont sans doute suffisantes pour établir l'intégrité du texte hébreu actuel dans les choses essentielles, et pour montrer combien les Juifs ont toujours été éloignés de corrompre les Écritures sacrées confiées à leurs soins. « C'est un fait, dit le père Fabricy, que le préjugé ou l'ignorance sont seuls capables d'obscurcir ou de faire méconnaître. Abandonnons à eux-mêmes tous ces demi-critiques, qui ne comptent pour rien tant de témoignages de l'antiquité touchant la délicatesse des Juifs, de tous les temps et de tous les pays, sur la conservation de ce précieux dépôt, et sur leur respect pour les livres saints (1). »

ARTICLE II.

De l'intégrité du Pentateuque samaritain.

1. Le Pentateuque samaritain n'est autre pour le fond que le Pentateuque hébreu, tel qu'il était avant la captivité de Babylone, et avant Esdras, c'est-à-dire écrit en

(1) G. Fabricy, *Des titres primitifs de la Révélation. tom.* I, *pag.* 160. Outre les ouvrages que nous venons de citer en faveur de l'intégrité du texte hébreu actuel, il en est beaucoup d'autres que l'on peut consulter; nous signalerons en particulier : Martianay, *Défense du texte hébreu et de la chronologie de la Vulgate*, *contre le livre de l'Antiquité des temps.* Le Quien, *Défense du texte hébreu et de la version Vulgate, servant de réponse au livre intitulé, l'Antiquité des temps*, etc. (du P. Pezron). Jo. Gottlob Carpzovius, *Critica sacra.* Petr. Guarin, *Præf. in Grammat. hebr. et chald.* Rob. Bellarminus, *De Verbo Dei.* Brianus Walton, *Prolegom. ad Biblia polyglotta.* — En traitant de la Critique, à la suite du chap. VI, nous ferons connaître les éditions principales du texte hébreu.

anciens caractères hébreux, appelés aujourd'hui samaritains ; tandis que le Pentateuque des Juifs proprement dits contient le texte hébreu, mais en caractères chaldaïques. Pour bien juger de l'intégrité de ce Pentateuque, il faut connaître son origine, qui se rattache à l'histoire même des Samaritains ; or, voici en quelques mots l'histoire de ce peuple.

L'Écriture nous apprend que sous Roboam, fils de Salomon, dix tribus se séparèrent de celles de Juda et de Benjamin, et qu'elles choisirent Jéroboam pour leur roi ; ce qui établit deux royaumes différens, celui de Juda, dont la capitale était Jérusalem, et celui d'Israël ou des dix tribus, dont Samarie, bâtie par Omri, l'un des successeurs de Jéroboam, devint la capitale (1). Elle nous apprend encore que les dix tribus ayant été déportées en Assyrie par Salmanasar, ce prince envoya à Samarie, pour les remplacer, une colonie composée d'habitans de Babylone, de Cutha (2), d'Avah, d'Emath et de Sépharvaïm. Mais comme ces peuples étaient idolâtres et qu'ils adoraient de fausses divinités, le vrai Dieu, qui voulait être adoré dans ce pays, lança contre eux des lions qui les dévoraient. Sur la demande qu'ils lui en adressèrent, le roi d'Assyrie, qu'on croit être Assaradon (3), leur envoya un des prêtres qui avaient été emmenés captifs de Samarie, pour leur apprendre la manière dont ils devaient honorer le vrai

(1) 3 *Reg*. XII.

(2) C'est de Cutha que vient le nom de Cuthéens qu'on a donné à ces peuples, parce que la plus grande partie était sans doute de ce pays ; on les a appelés dans la suite Samaritains, et ce nom seul leur est resté.

(3) Compar. 1 *Esdr*. IV. 3.

Dieu. Mais tout en adorant le Seigneur, ils continuèrent à servir les dieux des nations d'où ils tiraient leur origine (1). Ils vécurent ainsi sous les rois d'Assyrie, sans avoir beaucoup de commerce avec les Juifs, mais sans qu'on sache aussi qu'il y ait eu entre eux des discordes et des inimitiés. Leur aversion et leur haine mutuelles datent donc du moment où, après la captivité de Babylone, les Samaritains s'opposèrent au rétablissement du temple et de la ville de Jérusalem (2). Il est important de remarquer que cette animosité allait jusqu'à leur interdire tout commerce entre eux, et même jusqu'à les empêcher de se parler (3). Aussi l'auteur de l'Ecclésiastique voulant marquer l'éloignement et l'horreur que les Juifs devaient avoir pour les Samaritains, fait dire à Dieu : « Il y a deux peuples que mon ame abhorre, et le troisième, qui n'est pas un peuple, et que je hais : ce sont ceux qui habitent sur le mont Séir, les Philistins, et le peuple insensé qui demeure dans Sichem (4). » Cette inimitié devint plus forte encore lorsque Manassé, dépouillé du sacerdoce pour n'avoir pas voulu répudier la fille de Sanaballat, gouverneur de Samarie (5), se retira dans cette ville auprès de son beau-père, et bâtit sur

(1) 4 *Reg.* XVII.

(2) 2 *Esdr.* II, 10, 19. IV, 1, 7, 8.

(3) *Joan.* IV, 7, 9.

(4) *Eccli.* L, 27, 28. Les habitans de Séir étaient les Iduméens, et Sichem la ville principale de Samarie.

(5) Le deuxième livre d'Esdras au ch. XIII, vers. 27, ne nomme pas Manassé, il le désigne seulement par sa qualité de fils de Joïada, fils lui-même d'Éliasib grand-prêtre, et de gendre de Sanaballat Horonite. C'est l'historien Joseph qui nous a appris son nom, et qui nous a donné les détails suivans sur les Samaritains. Voyez ses *Antiq.* *l.* XI. *c.* VII, VIII.

la montagne de Garizim un temple dans lequel il offrit des victimes comme on en offrait dans le temple de Jérusalem. Plusieurs Juifs ayant suivi l'exemple de Manassé, se retirèrent à Samarie pour y vivre avec plus de liberté ; de sorte que les Samaritains devinrent une nation composée de ces peuples venus de l'Orient et de plusieurs véritables Juifs. Quant à la religion, il paraît que dès lors ils abandonnèrent le culte des idoles pour s'attacher uniquement à celui du vrai Dieu ; c'est du moins l'opinion commune. Depuis ce temps-là, les Samaritains ont toujours considéré le temple de Garizim comme le siége de leur religion, et oubliant qu'ils descendaient des Cuthéens, ils se sont toujours donnés pour les vrais Israélites qui ont conservé l'observation de la loi mosaïque dans toute sa pureté, et ont prétendu à une succession non interrompue de grands-prêtres descendans en droite ligne de Phinéès, fils d'Éléazar et petit-fils d'Aaron. Ptolémée, fils de Lagus, s'étant rendu maître de la Judée et de Samarie, transporta un certain nombre de Juifs et de Samaritains en Égypte, sans compter qu'il y eut beaucoup de Juifs qui s'y retirèrent volontairement, y étant attirés soit par la fertilité du pays, soit par la générosité avec laquelle Ptolémée les traitait ; mais ils conservèrent dans ce pays la même antipathie qu'ils avaient en Palestine, et ils ne cessèrent d'être en contestation au sujet des temples de Jérusalem et de Garizim (1). Enfin Jean Hircan, l'un des fils du grand-prêtre Simon, prit Samarie, la fit démolir sans épargner le temple de Garizim, qu'il rasa deux cents ans après qu'il avait été bâti (2). Hérode le Grand fit bien re-

(1) Fl. Joseph, *Antiq. l.* XII. *c.* I.

(2) *Ibid. l.* XIII. *c.* XVII.

bâtir un temple dans la ville qu'il éleva sur les ruines de l'ancienne Samarie, mais les Samaritains ne voulurent pas s'en servir ; ils continuèrent à offrir leurs sacrifices sur un autel qu'ils avaient dressé sur la montagne même de Garizim (1). Enfin, chassés de Samarie par Alexandre le Grand, ils se retirèrent à Sichem, aujourd'hui Naplouse, dans la Palestine, où ils se trouvent encore. Quoique réduits à une trentaine de familles, ils ne contractent aucune union étrangère, ils se marient entre eux. Ils croient, comme au temps de JÉSUS-CHRIST (2), que c'est sur la montagne de Garizim que Dieu veut être adoré. Ils ont fidèlement conservé le Pentateuque, et c'est la seule partie de l'Écriture qu'ils reconnaissent. La célébration de la Pâque sur le mont Garizim est pour eux chose sacrée aussi bien que la circoncision, l'observance du sabbath et des autres fêtes prescrites par la législation mosaïque ; ils sont même plus exacts et plus superstitieux observateurs de la loi que les Juifs, et ils poussent aussi loin qu'eux leur horreur pour l'idolâtrie ; enfin, comme les Juifs, ils attendent un Messie qu'ils nomment *Hathab* (3).

(1) Joseph, *Antiq. l.* XV. *c.* II. *sub finem.*

(2) *Joan.* IV, 20.

(3) On peut voir à ce sujet les poèmes samaritains publiés par G. Gésénius sous le titre de *Carmina Samaritana codicibus Londinensibus et Gothanis*, *Lips.* 1824. « D'après les objections faites par plusieurs critiques, dit M. Wiseman, Gésénius n'est pas disposé à soutenir que ce verset (le 15 du ch. XVIII du Deutéronome) renferme une allusion au Messie, et il convient qu'il peut être différemment interprété. Mais comme nous savons que le mot employé, le *Hathab* (le convertisseur), est le nom samaritain qui signifie Messie, il n'y a pas lieu, ce me semble, de se départir de la première interprétation

2. Quant à l'origine du Pentateuque, elle a donné lieu à plusieurs sentimens (1), parmi lesquels trois seulement méritent l'attention de la critique : le premier suppose que les anciens Samaritains n'ont connu le Pentateuque qu'après la captivité de Babylone, lorsque Manassé, gendre de Sanaballat, se retira à Samarie, parce que ce fut alors qu'ils le firent copier en caractères samaritains, sur des exemplaires juifs ; le second est de ceux qui veulent que le prêtre qui fut envoyé par Assaradon pour enseigner aux Samaritains la loi de Dieu, leur apporta un exemplaire du Pentateuque ; le troisième enfin est soutenu par les critiques qui prétendent que le Pentateuque n'a jamais cessé d'exister et d'être connu dans le royaume d'Israël, formé par les dix tribus schismatiques, et que par conséquent il n'a pas été nécessaire que ce prêtre y reportât ce livre.

On a cherché à établir le premier de ces sentimens sur la conformité qui se trouve entre le Pentateuque samaritain et celui des Juifs, conformité telle, que le peu

de Gésénius. En tous cas, son commentaire place les preuves que nous donnons pour établir que les Samaritains croyaient à la venue d'un rédempteur, sur un pied plus sûr qu'auparavant. (Nicolas Wiseman, *Discours sur les rapports entre la science et la religion révélée, tom.* II, *pag.* 262 *de la traduction française.*) » Plusieurs savans, entre autres Scaliger, Ludolf et S. de Sacy, sont entrés en relation avec ces restes du peuple samaritain. Voyez S. de Sacy, *Mémoire sur l'éta actuel des Samaritains, Paris*, 1812. A la page 7 de ce mémoire, l'auteur dit : *Il est vraisemblable que les Israélites demeurés dans les dix tribus formaient la plus grande partie de la population.* Ce n'est pas l'opinion générale ; pour nous en particulier, nous ne saurions l'adopter ; il nous semble qu'il n'est pas facile de la concilier avec le texte de l'Écriture.

(1) J. G. Carpzovius, *Critica sacra. P.* II. *c.* IV. § 3. *n.* 2.

de différence qu'on y remarque s'explique parfaitement par l'inadvertance du copiste qui, en transcrivant le Pentateuque en caractères samaritains, a pris une lettre hébraïque pour une autre qui lui ressemblait, comme le Heth (ח), par exemple, pour le Hé (ה) qui, comme on le voit, a presque la même forme (1). Cette raison n'est pas péremptoire : pourquoi en effet s'étonner de la conformité de ces deux Pentateuques? n'est-ce donc pas le même texte? Et après tout, si cette conformité était aussi grande qu'on le suppose, elle serait une preuve incontestable de la fidélité des deux exemplaires; mais il y a assez de différence entre l'un et l'autre pour établir, comme vérité, que le Pentateuque samaritain n'a pas été copié mot à mot sur le texte hébreu actuel, et que c'est un véritable original. Quant aux prétendues variantes causées par la ressemblance des lettres, elles sont en très-petit nombre; elles ont pu d'ailleurs arriver par hasard (2) ou être faites à dessein pour conserver chez les Samaritains une prononciation différente de celle des Juifs.

On peut ajouter que la haine excessive qui existait entre les deux peuples ne permet pas de supposer que les Samaritains aient consenti à recevoir des Juifs, leurs mortels ennemis, le Pentateuque. « Nec placet eorum opinio, dit Pareau, qui post exsilii judaici finem Samaritanis demùm exstitisse suum Pentateuchum arbitrantur. Nam nemo nobis unquàm persuadeat, eos à Judæis, quibus indè ab ipsorum in patriam reditu ve-

(1) Voy. R. Simon, *Hist. crit. du V. Test. l.* I. *ch.* X. Humphrey Prideaux, *Hist. des Juifs, l.* VI. *an* 409 *avant Jésus-Christ.*

(2) B. Walton, *Proleg. in Bibl. polygl.* XI. *n.* 12.

hementer inviderent, facilè quocumque tandem serioris istius ætatis tempore libros sacros accepisse(1).» Enfin, si les Samaritains n'avaient reçu le Pentateuque que du temps de Manassé, ils auraient eu non seulement le Pentateuque, mais encore les autres livres sacrés des Juifs ; car ils n'avaient aucune raison qui pût les empêcher de les recevoir avec le Pentateuque. Gésénius, qui soutient ce sentiment, ne donne pas des raisons assez puissantes pour l'établir solidement (2).

Les défenseurs du second sentiment conviennent que l'Écriture ne dit pas d'une manière explicite que le prêtre

(1) J. H. Pareau, *Institutio interpretis Veteris Testamenti. P.* I. *s.* I. *c.* III. § 6. *obs.* 3. *pag.* 66, 67. Cet argument nous paraît, comme à la plupart des critiques, d'un grand poids ; cependant tout le monde ne l'admet pas. Voy. E. W. Hengstenberg (*Die Authentic des Pentateuches, Erster band*, *s.* 39), qui prétend que cette haine était au contraire pour les Samaritains un motif d'emprunter des Juifs leur Pentateuque.

(2) Voyez dans le *Comment. de Pentat. Samaritani origine, indole et auctoritate ;* et dans *Geschichte der hebraïschen Sprache und Schrift :* mais voyez en même temps la judicieuse remarque de J.-E. Célérier dans son *Introd. à l'Anc. Test. pag.* 429-430 ; ou bien encore l'excellente dissertation allemande qui a pour titre : *Quelques doutes contre l'opinion nouvellement adoptée, que le Pentateuque samaritain n'est point une preuve de la haute antiquité du Pentateuque,* et qui a été inséré dans *Archiv. für die Theologie und ihre neueste Litteratur herausgegeben von* D. Ernst Gottlieb Bengel, *Dritter. band, s.* 626 ff. L'auteur de cette dissertation expose en peu mots les argumens sur lesquels repose le sentiment généralement reçu sur cette question, et combat par des preuves qui paraissent sans réplique les objections de Gésénius. Quant à l'assertion de Hengstenberg, elle se trouve complètement réfutée, quoique d'une manière indirecte, par ces mêmes preuves. Nous reviendrons au reste sur le Pentateuque samaritain, dans l'Introduction particulière aux livres de Moïse.

israélite envoyé à Samarie par Assaradon y apporta le Pentateuque; mais, disent-ils, peut-on raisonnablement en douter? Ce prêtre fut envoyé pour faire connaître la loi et le culte du vrai Dieu; or, pouvait-il enseigner tous les détails d'une loi surchargée d'observances minutieuses et de cérémonies multipliées à l'infini, sans en avoir au moins un exemplaire? Pouvait-il s'exposer aussi imprudemment au danger de rendre sa mission inutile? Il connaissait toute la sévérité de cette loi; il savait qu'une légère inadvertance, qu'un simple oubli de quelque cérémonie suffisait pour rendre coupable. De plus, le peuple devait entendre lire la loi tous les sept ans, les rois devaient l'écrire et l'avoir auprès d'eux; c'était prescrit par la loi elle-même : or, tout cela exigeait qu'on en eût au moins un exemplaire. Pareau, que nous venons de citer, pense que dans l'histoire des Samaritains il n'y a aucune autre époque aussi favorable à l'origine de leur Pentateuque : « Nullum in historiâ tempus istius Pentateuchi origini aptius assignetur, quàm illud, quo ab Assyriorum rege sacerdos israeliticus mittebatur, ut Samaritanos de modo institueret, quo religionis israeliticæ Deus colendus esset, 2 Reg. XVII, 25-28. Hanc verò in rem, si convenienter cum regis proposito efficeretur, opus erat divinarum legum codice (1). » R. Simon lui-même, quoiqu'il semble adopter une opinion contraire quelques lignes plus bas, avoue en parlant de ce prêtre, qu'*il y a de l'apparence qu'il apporta aux Samaritains un exemplaire de la loi qu'il allait leur enseigner* (2). Carpzovius,

(1) J. H. Pareau, *Institutio interpretis. V. T. etc. p.* 67.

(2) R. Simon, *Histoire crit. du V. Test. l.* I. *ch.* X.

dont l'excellente critique est généralement reconnue, est encore de ce sentiment (1).

Enfin ceux qui soutiennent le troisième sentiment se fondent sur ce que dès l'origine du schisme des dix tribus, Jéroboam, en établissant parmi elles l'idolâtrie, fit observer pour les faux dieux le même cérémonial que Moïse avait prescrit pour le vrai Dieu, et pour cela les prêtres idolâtres eurent toujours besoin du rituel de Moïse ; ils disent encore que la loi mosaïque ne cessa point d'être la loi civile, et que les prophètes Élie, Élisée et les autres, ont constamment exhorté le peuple à rendre au Dieu de leurs pères le culte qui est prescrit dans la législation mosaïque, et à se conformer à tous ses commandemens, ce qui suppose encore l'existence d'un exemplaire au moins du Pentateuque de Moïse. Ce sentiment, qui a été embrassé par Bergier, Rosenmüller et plusieurs autres écrivains (2), nous paraît cependant moins probable que le second ; car, quoique Jéroboam ait prescrit l'observance des lois de Moïse dans le culte idolâtrique qu'il fit embrasser aux Israélites ; quoique dans quelques circonstances les prescriptions mosaïques aient eu force de loi civile, et qu'il se soit trouvé des prophètes zélés qui ont reproché au peuple ses égaremens, il n'en est pas moins vrai, et c'est l'Écriture elle-même qui nous l'affirme, que les habitans qu'Assaradon envoya à Samarie pour y remplacer les dix tribus étaient tous idolâtres ; qu'ils ignoraient jusqu'au culte qui était dû au vrai DIEU ; et cela était si général parmi eux, qu'il fallut qu'un prêtre vînt de

(1) J. G. Carpzovius, *Critica sacra. P.* II. *c.* IV. § 3. *n.* 2.

(2) Bergier, *Dict. theolog. Art.* SAMARITAIN (texte). Rosenmüller, *Scholia in V. T. Prolegom. in Pentat.* § 6. *pag.* 38. *Lipsiæ* 1821.

l'Assyrie pour leur faire connaître ce culte ; mais s'ils avaient possédé quelque exemplaire du Pentateuque, on n'aurait pas eu besoin de recourir à un prêtre étranger, puisque ce livre renferme tout ce qui est nécessaire pour connaître la religion du Dieu d'Israël. Ainsi nous sommes sur ce point de l'avis de Pareau, quand il dit : « At cùm illo regno destructo nonnisi plebs infima relinqueretur, nequaquàm veri est simile, apud hanc legis mosaïcæ exemplar superstes fuisse, mixtisque ex hâc et peregrinorum colonorum multitudine Samaritanis remansisse (1). »

3. Ce que nous venons de dire dans cet article de l'origine du Pentateuque des Samaritains et du soin avec lequel il a toujours été conservé chez ce peuple, serait déjà un grand préjugé en faveur de son intégrité, si elle n'était pas prouvée d'ailleurs d'une manière incontestable par sa conformité parfaite avec celui des Juifs, et avec les anciennes versions. Or, quand nous disons conformité parfaite, nous l'entendons seulement pour le fond des choses, car il y a des différences, mais dont la plupart sont fort peu importantes. « Il est même étonnant qu'il s'en trouve si peu, remarque judicieusement Bergier, entre deux textes qui depuis plus de deux mille ans sont entre les mains de deux partis, ennemis mortels l'un de l'autre, et qui n'ont eu ensemble aucune liaison (2). »

(1) J. H. Pareau, *Institutio interpretis V. T. etc.*

(2) Bergier, *loc. citat.* Ces différences, dont les unes changent le sens, les autres l'expliquent par quelques additions, et d'autres enfin consistent dans des transpositions, des répétitions et des changemens de lettres, sont rassemblées dans le dernier volume de la Polyglotte de Londres, dans les Dissertations de Dupin, et se trouvent in-

Cette antiquité et cette intégrité du Pentateuque samaritain ont porté quelques savans à lui donner une autorité supérieure à celle du Pentateuque hébreu lui-même (1). D'autres critiques, les protestans surtout, ne lui en accordent pas plus qu'aux autres anciennes copies qui ont eu à souffrir, tant des injures du temps que de la négligence des copistes, et qu'on peut corriger en confrontant les exemplaires hébreux et les anciennes versions, et en recourant aux moyens que fournit la critique (2), ce qui est, selon Carpzovius, placer le Pentateuque samaritain au second et même au troisième rang au-dessous de celui des Juifs (3). D'autres enfin tiennent le milieu entre ces deux opinions, en disant qu'on ne doit pas s'attacher exclusivement à l'un des deux, mais qu'il faut suivre de préférence tantôt le samaritain, tantôt l'hébreu, selon la nature des différences qu'ils présentent (4).

Quoi qu'il en soit de ces opinions et de la manière dont leurs partisans les expliquent et les défendent, tout bon critique sera obligé de convenir que le Pentateuque samaritain est d'une autorité respectable, qu'il confirme

diquées en leur lieu et place dans beaucoup de Bibles, telles que celles de D. Calmet, de Vence, etc.

(1) Les principaux sont le père Morin, Cappel, Vossius, Whiston.

(2) B. Walton, *Prolegom.* XI. *n.* 17. G. Gésénius, *Commentat. de Pentateuchi Samaritani origine, indole et auctoritate*, § 8. *pag.* 24 *seq.*

(3) J. G. Carpzovius, *Critica sacra. P.* II. *c.* IV. § 3. *n.* 4.

(4) Ellies Dupin, *Dissert. prélim. l.* I. *c.* V. § 4, à la fin. R. Simon, *Hist. crit. du V. T. l.* I. *c.* XI-XII. On peut voir encore Jo. Christ. Wolfius, qui, dans sa *Biblioth. hébr. p.* II, *pag.* 427 *et seq.*, rapporte toute la discussion qu'a soulevée l'opinion du père Morin, de Cappel, etc., et passe en revue tous les ouvrages auxquels elle a donné lieu.

puissamment l'authenticité et la vérité des écrits de Moïse, mais, en même temps, que l'usage qu'on peut en faire doit être borné. Or, voici les limites dans lesquelles nous renfermons cet usage : 1° Toutes les fois que la pureté du texte hébreu est attaquée par de téméraires critiques, dans des passages où le samaritain porte la même leçon, ce Pentateuque offre une preuve irrécusable de la fidélité de ce texte. 2° Il sert encore à concilier quelques contradictions apparentes du texte hébreu, et à découvrir le véritable sens de plusieurs endroits difficiles et obscurs de l'Écriture. 3° Il nous fait souvent connaître la manière dont les plus anciens interprètes orientaux entendaient certains passages qui dans les exemplaires hébreux présentent quelque amphibologie (1).

ARTICLE III.

De l'intégrité du texte grec du Nouveau-Testament.

En lisant un peu plus haut (Art. I) ce que nous avons dit sur l'intégrité du texte hébreu de l'Ancien-Testament, on a pu remarquer qu'un livre était susceptible de recevoir des altérations légères par l'inadvertance des copistes, aussi bien que des interpolations graves qui altèrent la substance des faits et la doctrine qu'il contient. Nous convenons sans peine que le texte grec du Nouveau-Testament n'a pas été plus à l'abri que l'hébreu de l'Ancien de ce genre de fautes légères, qui sont l'apanage de tout livre écrit par la main des hommes ; mais nous soutenons en même temps qu'il s'est toujours

(1) Outre ce Pentateuque samaritain qui représente le texte hébreu lui-même, mais écrit en caractère samaritain, il existe une version en langue samaritaine dont nous nous occuperons un peu plus bas.

conservé pur et exempt de ces interpolations considérables qui dénaturent la substance même de son contenu, en nous fondant sur les raisons exposées dans la proposition suivante :

PROPOSITION.

Le texte grec du Nouveau-Testament n'a point été corrompu dans les choses essentielles.

1. Les originaux des écrits du Nouveau-Testament, c'est une chose incontestable, sont demeurés pendant un certain temps dans les églises pour lesquelles ces écrits avaient été composés ou auxquelles ils avaient été adressés ; ces mêmes originaux ont été aussitôt copiés, et les copies qu'on en a faites se sont répandues en peu de temps dans toutes les églises, où on les lisait publiquement ; c'est encore une chose qui ne permet aucun doute quand on connaît le respect profond des premiers chrétiens pour les écrits des apôtres et des évangélistes. Or, si ces copies eussent été infidèles, on n'aurait pas manqué d'en découvrir la fraude en les comparant aux originaux, et les églises fondées par les apôtres, après avoir convaincu de fausseté ces copies falsifiées, n'auraient jamais souffert qu'on en fît usage : tous les fidèles qui avaient vu et lu les originaux devenaient autant de témoins contre elles (1).

2. Comme il y a entre tous les exemplaires une conformité parfaite, au moins pour le fond des choses, il résulterait nécessairement de là que tous ces exemplaires, sans en excepter un seul, ont été falsifiés de la même manière ; prétention aussi ridicule que chiméri-

1) Ellies Dupin, *Dissert. prélim. l.* I. *c.* I. § 4.

que, car elle suppose comme nécessaire un accord unanime et parfait à faire les mêmes interpolations entre une multitude de copistes, pour qui cette connivence était évidemment tout-à-fait impossible.

3. Si le texte grec du Nouveau-Testament avait été substantiellement corrompu, on assignerait sans doute une époque à laquelle aurait eu lieu cette altération, mais on est dans l'impossibilité absolue de le faire; car il faudrait supposer que cette époque est antérieure ou postérieure à saint Jérôme. Dans le premier cas, comment expliquer la conduite du pape Damase, qui a engagé ce saint docteur à corriger la Vulgate sur le texte grec, et celle de l'Église, qui a accepté une telle version? Dans le second, l'hypothèse est également inadmissible. Ne trouvons-nous pas en effet dans les ouvrages des pères grecs qui ont écrit depuis saint Jérôme jusqu'au grand schisme le même texte grec que nous avons aujourd'hui dans nos manuscrits et nos imprimés? Et si depuis le schisme les Grecs se fussent rendus coupables de cette altération, les pères des conciles œcuméniques de Lyon et de Florence auraient-ils passé sous silence un point si important? n'auraient-ils pas au contraire forcé les Grecs d'abandonner un texte substantiellement corrompu?

4. Il y a eu au contraire, à plusieurs époques, des confrontations et des révisions de manuscrits considérables; or le résultat de cet important travail a toujours été favorable à la pureté et à l'intégrité du texte, en montrant que les variantes, quelque nombreuses qu'elles fussent, ne portaient que sur des points d'une légère importance.

5. La comparaison du texte grec avec toutes les ver-

sions anciennes et modernes prouve encore d'une manière incontestable que ce texte s'est toujours conservé pur et intact dans les choses essentielles.

Pour abréger, nous nous bornons à ces preuves, qui recevront d'ailleurs une nouvelle force de ce qui nous reste encore à dire sur cette matière dans le courant de cet ouvrage (1).

SECTION II.

Des principales versions de l'Écriture sainte.

Les oracles et les lois que DIEU a révélés, soit dans l'Ancien soit dans le Nouveau-Testament, ayant dû, dans le dessein de sa providence, être manifestés à toutes les autres nations du monde, il a fallu nécessairement qu'ils fussent traduits dans les langues des divers peuples auxquels ce dépôt sacré devait devenir commun. Or on divise en général toutes les versions de l'Ancien et du Nouveau-Testament en *orientales* et *occidentales*, ou bien en *anciennes* et *modernes*, qu'on appelle encore *vulgaires*, comme étant, pour la plupart, en langues vulgaires. Nous avons adopté cette dernière division, à cause de certaines questions que nous nous sommes proposé de traiter dans cette Section.

Quant à l'autorité des versions, elle dépend du texte sur lequel les auteurs ont travaillé, du siècle où elles

(1) Il serait plus naturel peut-être de placer ici la Critique sacrée, dont l'objet est de découvrir les altérations accidentelles des textes primitifs et d'indiquer les moyens de les corriger; mais plusieurs considérations nous ont déterminé à la renvoyer à la suite du chapitre VI. — Quant aux manuscrits et aux éditions du texte grec du Nouveau-Testament, nous en parlerons dans l'Appendice consacré à la critique.

ont été faites ; du caractère des auteurs ; de leur mérite sous le rapport de l'exactitude, de la clarté, etc. ; et enfin de leur état et de leur conservation actuelle. Nous ne dirons que peu de choses sur ces différentes versions, excepté pourtant sur celle des Septante et sur la Vulgate, qui demandent d'être traitées plus au long, à cause de la grande autorité dont elles ont toujours joui.

ARTICLE I.

Des versions anciennes.

Les versions anciennes sont : la version d'Alexandrie, dite des Septante, l'ancienne Italique, la Vulgate latine ; les versions grecques d'Aquila, de Théodotion, de Symmaque ; celles qui sont connues sous le nom de Cinquième, Sixième et Septième éditions, et les collections d'Origène ; plusieurs autres dans quelques langues de l'Orient, comme le samaritain, le chaldéen, le syriaque, l'arabe, l'éthiopien, le persan, l'égyptien ou copte, l'arménien ; enfin la gothique et la slave.

§ I. *Version d'Alexandrie ou des Septante.*

Cette célèbre version, qui tient son nom, comme nous allons le voir, de quelques circonstances qui se rattachent à son histoire, a donné lieu à plusieurs questions importantes, que nous allons traiter successivement.

QUESTION PREMIÈRE.

Quelle est l'origine de la version des Septante?

Aristée, qu'on prétend être un Juif prosélyte, et qui se qualifie lui-même d'officier des gardes de Ptolémée Philadelphe, roi d'Égypte, trace ainsi l'histoire de cette

version : Ce prince, voulant enrichir la bibliothèque qu'il formait à Alexandrie, chargea Démétrius, son bibliothécaire, de se procurer la loi des Juifs. Démétrius écrivit donc au grand-prêtre Éléazar pour lui demander un exemplaire de la loi, et des interprètes qui devaient le traduire en grec. Parmi les trois députés qui furent chargés de cette commission, se trouvait Aristée lui-même. La demande fut accordée ; Éléazar remit aux envoyés un exemplaire de la loi de Moïse écrit en lettres d'or, et leur donna soixante-douze Juifs, six de chaque tribu, pour le traduire en grec (1). Ptolémée les plaça dans l'île de Pharos, près d'Alexandrie (2). Là, s'étant mis au travail, ils achevèrent leur traduction en soixante-douze jours (3).

Aristobule (4), Philon, Joseph, disent à peu près les mêmes choses qu'Aristée (5).

Saint Justin étant allé à Alexandrie, les Juifs lui ra-

(1) C'est probablement de là que vient le nom de version des *Septante-deux* et en nombre rond des *Septante*, et non point des soixante-douze docteurs dont se composait le grand Sanhédrin qui l'approuva ; car ce nom de *version des Septante* ne se trouve dans aucun auteur qui ne soit bien postérieur au temps d'Aristée ; ce n'est que par saint Justin et les pères qui l'ont suivi qu'elle a été ainsi appelée, pour la distinguer des autres versions grecques plus récentes.

(2) Cette circonstance a fait donner à cette version les noms de *version d'Alexandrie* et *version Alexandrine*.

(3) Aristée, *De S. Script. Interpret.*

(4) Aristobule avait fait un commentaire sur le Pentateuque ; mais cet ouvrage est perdu, il n'en reste que des fragmens cités par Eusèbe et saint Clément d'Alexandrie. Voy. Eusèbe, *Præpar. evang. l.* VII. *c.* XIII. *l.* VIII. *c.* VIII, IX. *l.* XIII. *c.* XII. *Hist. Eccl. l.* VII. *c.* XXXII. Clément d'Alex. *Stromat. l.* I. *pag.* 342. *l.* V. *pag.* 595.

(5) Philon, *De vitâ Mosis. l.* II. Joseph, *Antiq. l.* XII. *c.* II.

contèrent le fait, en ajoutant que les soixante-douze interprètes avaient été logés dans soixante-douze cellules différentes, et que, le travail fini, leurs versions se trouvèrent parfaitement conformes, quoiqu'ils eussent écrit séparément. Ce père dit même qu'on lui montra des restes de ces soixante-douze cellules.

Beaucoup de pères de l'Église ont adopté cette tradition, et quelques-uns y ont ajouté de nouvelles circonstances, mais jamais aucun n'a cité d'autres monumens que ceux dont nous venons de parler.

Saint Jérôme, qui a examiné par lui-même la version des Septante, et qui s'est convaincu de ses défauts, n'ajoute aucune foi à l'histoire d'Aristée ni à la tradition des Juifs. Vers le milieu du XVI[e] siècle, Louis Vivès, savant espagnol, fit naître des doutes sur l'auteur du livre qui passe sous le nom d'Aristée (1). Son opinion fut suivie par Léon de Castro, Salmeron, Scaliger, etc. (2). Mais celui qui a attaqué cette histoire avec plus d'érudition et plus de force de raisonnement, c'est Hody (3), qui a entraîné à son sentiment tous les critiques protestans. Depuis Hody, plusieurs auteurs catholiques se sont déclarés contre l'authenticité du livre d'Aristée. Mais ces auteurs, il faut bien le remarquer, tout en n'admettant pas les circonstances qu'ils regardent comme fabuleuses dans le récit d'Aristée, sont loin de rejeter la substance du fait historique. « Cependant, dit Dupin, il faut que cette

(1) Joan. Lud. Vives, *Commentar. ad S. Augustini de Civitate Dei librum* XVIII.

(2) Leo à Castro, *Proœm. in Jesaiam.* Salmero, *Prolegom.* VI. Jos. Just Scaliger. *ad Chron. Euseb. an.* 1734.

(3) Humphr. Hody, *Dissert. contra historiam Aristeæ de* LXX *Interpret.*

histoire, toute fabuleuse qu'elle est dans ses circonstances, ait un fondement véritable. Jamais Aristée et les autres Juifs d'Alexandrie ne se seraient avisés d'écrire ces choses, si la loi n'avait été traduite en grec par des Juifs, sous le règne de Ptolémée Philadelphe. Il faut qu'il y ait une vérité qui ait donné lieu à cette fable, et qu'effectivement ce prince ait demandé et fait faire une version grecque des livres de la loi. Cela peut passer pour un fait certain, mais les autres circonstances sont toutes fausses ou incertaines. Il n'est pas même certain que cette version ait été faite par soixante-douze personnes, et c'est peut-être, aussi bien que le reste, une invention des Juifs (1). » R. Simon tient à peu près le même langage : « Au reste, dit ce critique, que cette histoire d'Aristée touchant la version grecque des Septante soit véritable, et que les Juifs hellénistes y aient ensuite ajouté plusieurs choses, comme quelques auteurs l'assurent, ou qu'elle soit entièrement supposée, on ne peut pas douter que les Juifs de ces temps-là n'aient traduit la Bible en grec, et que cette traduction n'ait été approuvée par les mêmes Juifs hellénistes (2).» Ces témoignages se trouvent confirmés par la tradition aussi constante qu'unanime des Juifs, des Samaritains et des chrétiens; ce qui ne permet pas de douter que sous Ptolémée Philadelphe, ou Ptolémée Lagus, son prédécesseur, comme quelques-uns le prétendent, cette version grecque n'ait été réellement faite.

(1) Ellies Dupin, *Dissert. prélim. l.* I. *ch.* VI. § 3.

(2) R. Simon, *Hist. crit. du V. T. l.* II. *ch.* II. Voy. encore Bergier, *Dict. théol. art.* SEPTANTE.

QUESTION DEUXIÈME.

La version des Septante, telle que nous l'avons aujourd'hui, est-elle authentique?

Le père Morin, Vossius, et le père Pezron, ont conclu des différences qui se trouvent entre le texte hébreu et la version des Septante, que ce texte avait été interpolé par les Juifs, et que la version Alexandrine était par conséquent la seule Écriture authentique. D'un autre côté, Buxtorf, Siméon de Muis, etc., partisans outrés du texte hébreu, ont soutenu que cette version avait été faite sur un texte hébreu corrompu, ou qu'elle était entièrement perdue. Ces deux opinions sont également erronées; nous avons déjà réfuté, quoique indirectement, la première, en établissant comme une vérité incontestable la pureté et l'intégrité substantielles du texte hébreu (voyez page 173); nous opposons à la seconde la proposition suivante :

PROPOSITION.

La version des Septante, telle que nous l'avons aujourd'hui, est authentique.

1. Par version authentique, nous entendons une version qui, dans les choses relatives à la foi et aux mœurs, représente suffisamment la substance et la force du texte inspiré (1). Or on ne saurait contester cet avan-

(1) Cette définition que nous donnons ici d'une version authentique est parfaitement conforme à la doctrine des théologiens que cite Bellarmin dans sa Dissertation sur la Vulgate, à celle que Bossuet a enseignée sur ce point, soit dans sa Dissertation sur les Psaumes, soit dans ses Instructions sur le Nouveau-Testament de Trévoux, et à celle qu'a émise la Faculté de Théologie de Paris dans sa censure de l'Histoire du peuple de Dieu, par le père Berruyer.

tage à la version des Septante, même telle que nous l'avons aujourd'hui. En effet cette version, telle qu'elle existait au temps de JÉSUS-CHRIST et des apôtres, et dans les premiers siècles de l'Église, était certainement authentique ; car c'est elle que les apôtres ont donnée aux églises qu'ils ont fondées ; c'est sur elle qu'a été faite l'ancienne Italique, dont l'Église romaine s'est servi jusqu'au VIe siècle, et dont l'Église grecque a fait un constant usage jusqu'à ce jour ; c'est encore sur elles qu'ont été faites les différentes versions consacrées chez la plupart des chrétiens orientaux ; c'est elle que les saints docteurs des deux Églises latine et grecque ont expliquée dans leurs commentaires, qu'ils ont employée dans leurs écrits à réfuter les hérétiques, et qu'ils ont produite dans les conciles ; c'est elle enfin qui a servi à convertir les nations barbares à la lumière de l'Évangile. Or la version des Septante d'aujourd'hui ne diffère pas essentiellement de l'ancienne connue par les pères et reçue par toute l'Église entière jusqu'au VIe siècle, puisqu'en confrontant tous les endroits cités ou commentés par les saints docteurs des six premiers siècles avec nos éditions, nous trouvons, à quelques différences près, la plus grande conformité. Nous avons encore dans cette version deux célèbres manuscrits, dont personne ne nie la grande autorité, celui dit du Vatican et l'Alexandrin : Or ces anciens manuscrits s'accordent parfaitement avec nos éditions, qui ont toutes été faites sur eux.

2. Le soin avec lequel l'Église grecque a dû conserver une version si vénérable, écrite en sa propre langue, version commentée par ses docteurs, constamment lue dans sa liturgie, expliquée tous les jours dans les homélies de ses pasteurs et rappelée à chaque moment par

l'usage qu'elle en faisait, suffirait seul pour prouver qu'elle n'a pu s'altérer dans sa substance, ou que du moins, si quelque hérétique a pu faire quelque changement propre à confirmer ses erreurs, cette altération préméditée n'a pu passer dans tous les manuscrits.

3. A ces preuves, que Walton a si bien développées (1), on peut ajouter les argumens que nous avons fait valoir en faveur de l'intégrité du texte grec du Nouveau-Testament (voyez page 191, 192), parce qu'ils sont également applicables à la version des Septante. Voyons maintenant si les difficultés qu'on a élevées balancent la force de ces preuves.

Difficultés proposées contre l'authenticité de la version des Septante, et Réponses à ces difficultés.

Obj. 1° Aristée dit, dans son Histoire, qu'il y a entre le texte hébreu et la version grecque des Septante un accord admirable aussi bien dans les mots que dans les choses, et Philon a écrit, dans son deuxième livre de la Vie de Moïse, que la version grecque répondait exactement au texte hébreu. Cependant le texte des Septante, tel que nous l'avons aujourd'hui, diffère beaucoup de l'hébreu, et cette différence ne porte pas sur de simples mots, mais sur des versets entiers, qui manquent ou qui sont ajoutés à l'un des deux seulement. Or, comme l'intégrité du texte hébreu se trouve suffisamment prouvée, il faut nécessairement conclure que la version des Septante actuelle n'est pas authentique.

Rép. Ces différences, quelque considérables qu'on les suppose, ne regardent ni la foi, ni les mœurs, ni la sub-

(1) B. Walton, *Prolegom.* IX, *n.* 37-44.

stance de l'histoire sacrée. Tous les faits principaux sur lesquels est appuyée la divinité de la religion judaïque sont exactement les mêmes dans l'un et l'autre texte. Ainsi les ennemis de la révélation ne sauraient en tirer aucun avantage, et Barbeyrac et Leclerc, qui prétendent que les pères, s'étant trop fiés à la version des Septante, sont tombés, d'un consentement unanime, dans des erreurs théologiques qui leur ont fait perdre tout droit à la confiance dans leur témoignage (1), se trompent visiblement, puisque cette version exprime suffisamment tout ce que nous devons croire et pratiquer, et que ces deux auteurs seraient bien en peine de signaler aucune doctrine des pères concernant la foi et les mœurs, qui ne soit également prouvée par les textes originaux de la Bible ou par la tradition de l'Église. D'ailleurs ce n'est pas les pères seuls qu'ils devraient accuser, mais les apôtres eux-mêmes, qui auraient donné aux églises primitives une version aussi imparfaite et aussi fautive.

Obj. 2° Cependant, comme l'a remarqué D. Calmet, la version grecque de l'histoire de Tobie renferme des erreurs contraires à la vérité historique et à la sainteté des personnages dont l'Église loue la sainteté. Or telle n'était certainement pas l'ancienne et véritable version des Septante.

Rép. L'opinion de D. Calmet sur ce point n'est nullement fondée ; aussi n'apporte-t-il aucune raison qui l'établisse d'une manière solide, et le père Houbigant prouve très-bien, dans sa préface sur Tobie, que le savant commentateur a porté un jugement trop sévère sur les différences qu'offre la traduction grecque du livre de Tobie,

(1) J. Barbeyrac, *Traité de la morale des Pères*, ch. II. § 3. Joan. Clericus, *Animadv. in Epist.* 72 *sancti Aug.* § 4.

et que d'ailleurs il n'y a aucune de ces différences qui intéresse la foi et les mœurs.

Voilà les seules difficultés qui méritent quelque attention; aussi passons-nous volontiers les autres sous silence. Quant à la source et à l'origine de ces différences, quoiqu'il soit impossible de les découvrir entièrement, on peut cependant assigner quelques causes qui rendent raison de la plupart d'entre elles. Ainsi 1° la différence qui existait entre les manuscrits sur lesquels les deux textes ont été faits a dû nécessairement se reproduire dans les textes eux-mêmes. 2° L'altération accidentelle soit du texte hébreu, soit du grec, peut encore expliquer le phénomène; on conçoit en effet très-facilement que ces deux textes, si souvent copiés et par là même si exposés aux inadvertances nombreuses des copistes, aient reçu par la suite des temps des différences qui n'existaient pas primitivement entre eux. Origène se plaignait de son temps que la version des Septante avait été singulièrement altérée par les copistes, et c'est pour remédier à cet inconvénient que ce savant père et plusieurs autres en ont donné successivement des éditions plus correctes. 3° La ponctuation massorétique explique aussi une partie de ces différences. Le texte hébreu des Septante n'étant pas ponctué, et cette ponctuation influant quelquefois sur le sens, il a dû nécessairement arriver que, quoique les Septante eussent sous les yeux le même texte, ils aient traduit autrement que ne le font les Juifs d'aujourd'hui. 4° Une quatrième cause, c'est la traduction libre et assez souvent fautive des interprètes grecs. On sait en effet que même les pères les plus favorables à la version d'Alexandrie, ont avoué que dans certains passages ils ont plutôt paraphrasé que

traduit; qu'ils ont omis ce qui était dans le texte, et qu'ils y ont ajouté ce qui ne s'y trouvait pas; qu'ils ont parlé quelquefois des mystères de JÉSUS-CHRIST d'une manière extrêmement obscure. De plus, saint Jérôme et tous les savans conviennent qu'ils ont manqué le sens dans plus d'un endroit. 5° Enfin une cinquième cause de ces diversités de leçons, c'est le mélange fait par les copistes des versions d'Aquila, de Symmaque, de Théodotion et même de la version grecque du samaritain, avec celle des Septante; ils ont même introduit dans le texte plusieurs scholies qu'Origène avait mises à la marge. Mais quelque nombreuses et quelque importantes que soient ces différences aux yeux de bien des critiques, elles ne prouvent cependant point que le manuscrit qui a servi aux Septante soit substantiellement différent du texte hébreu actuel; et comme ces différences, nous ne saurions trop le répéter, n'intéressent ni la foi ni les mœurs, elles ne sauraient nuire à l'authenticité de la version des Septante que nous avons aujourd'hui.

QUESTION TROISIÈME.

Les Septante ont-ils été inspirés?

La plupart des pères de l'Église, pour ne pas dire tous, et un grand nombre d'auteurs modernes (1), en-

(1) Nous nous bornons à citer parmi les saints docteurs : Iren. *Adv. Hæres. l.* III. *c.* XXV. Clem. Alex. *Stromat. l.* I. Aug. *De Civit. Dei. l.* XVIII. *c.* XLIII, et *De Consensu evangelist. l.* II. *c.* LXVI. Theodor. *Præf. in Psalmos;* et parmi les auteurs modernes : Bellarminus, *De Verbo Dei. l.* II. *c.* VI. Baronius, *Annal. ad annum Chr.* 231. Joan. Morinus, *Exercit. Bibl.* VI. *c.* I. *et passim.* Bonfrerius, *Præloq. c.* XVI, etc.

seignent que les Septante ont été divinement inspirés dans leur traduction des saintes Écritures. Ce qui paraît avoir porté les pères à embrasser cette opinion, c'est le miracle des soixante-douze cellules. Saint Jérôme s'éloigne du sentiment des autres pères dans sa Préface sur le Pentateuque, lorsqu'il dit : « Et nescio quis primus auctor septuaginta cellulas Alexandriæ mendacio suo exstruxerit, quibus divisi eadem scriptitarint; cum Aristæus ejusdem Ptolomæi ὑπερασπιστὴς, et multò post tempore Josephus, nihil tale retulerint. Sed in unâ basilicâ congregatos, contulisse scribant, non prophetâsse. Aliud est enim vatem, aliud est esse interpretem. » Mais il s'en rapproche quand, parlant, dans sa deuxième Préface sur les Paralipomènes, de certaines fautes qu'on trouve dans les Septante, il ajoute : « Nec hoc septuaginta interpretibus, qui, Spiritu sancto pleni, ea quæ vera fuerant transtulerunt, sed etc. » Quant aux interprètes modernes, ils semblent n'y avoir été engagés que par la crainte de ne pouvoir bien réfuter autrement les difficultés qu'on a élevées contre l'authenticité de la version des Septante, à cause de ses nombreuses différences avec le texte hébreu. Quelque respectable que paraisse cette opinion au premier abord, nous ne la croyons pas assez fondée en raisons, et nous admettons comme plus probable la proposition suivante :

PROPOSITION.

Les Septante n'ont point été inspirés.

1. Aristée et Joseph, qui élèvent si haut la version des Septante, ne disent rien de l'inspiration, circonstance si propre cependant à lui concilier la plus grande auto-

rité. Bien plus, voici les propres expressions d'Aristée : « Interpretes inter se contulerunt disputantes et conferentes inter se de re quâlibet, donec tandem in unum omnes convenerint : quæ redegerunt in scriptis, et quod composuerunt, in ordinem redigerunt, quàm poterant, doctissimè et elegantissimè, ut quæ omnium consilio et consensu disponebantur, in manus Demetrii traderentur. » Or, comme l'a justement remarqué Walton, qui rapporte ce passage, ces paroles repoussent toute idée d'inspiration ; car s'ils se sont consultés entre eux, ils n'ont pas prophétisé ; jamais les écrivains sacrés n'ont eu besoin de se consulter, et de discuter un point quelconque de ce qu'ils ont composé ; ils écrivaient sur-le-champ et sans examen aucun ce que l'Esprit saint leur dictait (1).

2. L'auteur du Prologue de l'Ecclésiastique, qui parle de la traduction de la loi et des prophètes en langue grecque, traduction qui ne peut être que celle des Septante, garde le même silence sur l'inspiration ; et s'il fait une remarque sur le mérite de cette version, c'est pour dire que le sens des Écritures y est exprimé d'une manière bien moins énergique que dans leur propre langue.

3. Le principal argument dont les anciens se sont servis pour établir l'inspiration des Septante, c'est que ces interprètes ayant été enfermés dans différentes cellules, et ne s'étant ni parlé ni communiqué leur traduction, ils s'étaient tellement rencontrés entre eux, qu'il ne leur était pas échappé un mot de différence dans leur manière de traduire. Or ce fait est au moins

(1) B. Walton, *Prolegom.* IX, *n.* 8. Compar. le texte de saint Jérôme que nous venons de citer dans cette même Question.

suspect et fort douteux (1) ; par conséquent l'inspiration, dont il est le seul fondement et l'unique appui, doit être également incertaine (2).

4. Si la traduction des Septante était l'œuvre du Saint-Esprit, elle serait sans doute la plus parfaite de toutes les versions ; elle ne s'éloignerait jamais du sens de l'original inspiré, elle exprimerait toute la force des mots hébreux ; elle n'affaiblirait pas surtout le sens de quelques prophéties célèbres, que le Nouveau-Testament même applique à JÉSUS-CHRIST. Or ces caractères ne conviennent pas à la version des Septante que nous avons aujourd'hui, et qui existait du temps de saint Jérôme, puisque ce saint docteur lui reproche tous les défauts que nous venons d'énumérer ; à moins qu'on ne soutienne avec Ussérius (3) qu'il y a eu deux sortes d'anciennes versions grecques des Septante, dont l'une, très-conforme au texte hébreu, a été absolument perdue, et l'autre, qui nous est restée, fort corrompue ; distinction d'autant plus chimérique que la véritable version des Septante ayant été répandue en tant de mains, a dû nécessairement conserver son intégrité substantielle, sans pouvoir jamais être totalement changée.

QUESTION QUATRIÈME.

Les Septante ont-ils traduit tout l'Ancien-Testament?

Les sentimens sont très-partagés sur cette question.

(1) Voyez saint Jérôme, *Præf. in Pentat.* et *Præf. in lib. Paralip.*

(2) Voy. G. Fabricy, *Des titres primitifs de la Révélation*, t. I, *pag.* 204.

(3) Jac. Usserius, *De Græcâ* LXX *Interpretum versione syntagm. Londin.* 1655, *pag.* 210 *et seq.*

La plupart des pères et des interprètes, tant anciens que modernes, pensent que tous les livres qui étaient dans le Canon des Juifs, au temps du grand-prêtre Éléazar, furent traduits par les Septante; d'autres, au contraire, croient que ces interprètes n'ont traduit que le Pentateuque. Les raisons qu'on allègue de part et d'autre paraissent d'égale force au premier abord; cependant quand on les examine avec la rigueur d'une sévère critique, il semble que celles qui servent à appuyer la dernière opinion l'emportent sur les autres, et rendent plus probable la proposition suivante :

PROPOSITION.

Les Septante n'ont traduit que le Pentateuque.

Le père Fabricy nous paraît avoir parfaitement résumé les preuves qui établissent la vérité de notre proposition; c'est aussi de lui que nous les empruntons textuellement (1).

1. « Je ne déguiserai pas, dit donc cet auteur, que les savans sont divisés entre eux sur cet article; mais plus on pèse la force des preuves qu'on allègue de part et d'autre, plus il me paraît que le sentiment de ceux qui veulent que les Septante traduisirent seulement les cinq livres de la loi est le mieux appuyé. D'abord on ne peut nier que les plus anciens écrivains, auxquels nous sommes redevables de l'histoire de cette version, n'aient parlé que du Pentateuque. Aristée lui-même, Aristo-

(1) *Des titres primitifs de la Révélation. T.* I, *pag.* 223 *et suiv.* Déjà R. Simon, dans son *Hist. critiq. du V. T. l.* II. *ch.* II; Dupin dans ses *Dissert. prélim. l.* I. *ch.* VI. § 4, et plusieurs autres, avaient dit sur cette question à peu près les mêmes choses.

bule, Philon, Joseph encore dans sa Préface sur les Antiquités hébraïques, et ailleurs enfin les Talmudistes, ne tiennent pas d'autre langage. Hody a recueilli les témoignages de tous ces anciens (1). Parmi les Juifs modernes, R. Gedalias (2) ne se décide pour aucun sentiment. Le faux Joseph, écrivain obscur qui ne devance pas le neuvième siècle, veut au contraire que les Septante aient mis toutes les Écritures en grec (3). R Azarias suit la même opinion (4); mais ces auteurs juifs vont absolument contre le sentiment de leurs ancêtres : *Quamquàm*, dit saint Jérôme, *Aristæus, et Josephus, et omnis schola Judæorum quinque tantùm libros Moysi à LXX translatos asserant* (5). Saint Jérôme nous assure même que c'est ainsi que pensaient les savans de son siècle : *Quamquàm eruditi solos libros Moysi ab eis* (*LXX*) *interpretatos esse probent* (6). Si cet illustre docteur a souvent cité sous le nom des Septante les autres livres de l'Écriture, il s'est uniquement conformé à l'usage de son temps (7). Il serait très-inutile de s'arrêter davantage

(1) Humphr. Hody, *De Bibliorum textibus originalibus*, etc. *l.* II. *c.* VIII, *pag.* 163.

(2) R. Gedalias, *La Chaîne de la tradition, fol.* 24 *recto.*

(3) Josippon Ben-Gorion, sive Josephus hebraicus videlicet : *Rerum memorabilium in populo judaico, tàm pacis, quàm belli tempore gestarum, imprimis de excidio Jerosolymitano, l.* II. *c.* XXIII, *et l.* III. *c.* II. *Gothæ et Lipsiæ* 1710. *cum versione et notis Jo. Frid. Breithaupti, pag.* 155 *et* 173.

(4) R. Azarias de Rubeis, *Imré binah, c.* VII, *fol.* 47 *recto.*

(5) Hieron. *in cap.* V *Ezech.* Voy. encore *In cap.* II *Mich. et In Præf. Quæst. hebr. in Genesim.*

(6) *Ibid. in cap.* XVI, *ver.* 13.

(7) Le père Fabricy fait très-bien observer ici, qu'à l'exemple de saint Jérôme, les critiques ne donnent pas d'autre nom à la version

sur cette question. Hody a prévenu toutes les objections qu'on forme contre ce sentiment (1).

2. Mais c'est surtout l'examen critique de cette version qui prouve qu'elle n'est point sortie toute entière de la main des mêmes auteurs. Il est difficile en effet, quand on en compare les différentes parties, de se faire illusion au point de ne pas voir que la traduction du Pentateuque est beaucoup plus littérale et mieux soignée que celle des autres livres. « Une des principales preuves, qui donne le plus grand poids à ce que nos critiques en ont dit d'après saint Jérôme, remarque encore le père Fabricy, c'est que la version du Pentateuque décèle des traducteurs tout différens de ceux des autres livres de l'Écriture. La version grecque est beaucoup plus châtiée dans les cinq livres de Moïse qu'elle ne l'est ailleurs, où l'on découvre en même temps une diversité très-sensible de style, plus ou moins de soin à rendre les mêmes phrases, les mêmes mots souvent employés par nos auteurs sacrés... Inférez de là que cette ancienne version a dû partir de différentes mains (2). »

De toutes les difficultés qu'on oppose à ce sentiment, une seule mérite quelque attention. Il est vrai, dit-on, qu'Aristée, Aristobule et Joseph, etc., ne parlent que de la loi quand il est question de la version des Septante ; mais par la loi il faut entendre toute l'Écriture ; car c'est le sens que les Juifs lui donnent très-souvent. Mais Joseph est trop clair pour qu'on puisse se mépren-

grecque de tous les livres de l'Ancien-Testament, parce que c'est une façon de parler que tous les écrivains ont adoptée, même ceux qui croient que les Septante n'ont traduit que le Pentateuque.

(1) Hody, *loc. cit. pag.* 159 *seqq.*

(2) G. Fabricy, *loc. cit. pag.* 224.

dre sur le vrai sens de ses paroles ; car, outre qu'il dit expressément qu'Éléazar n'envoya point à Ptolémée toute l'Écriture (οὐδὲ γὰρ πᾶσαν τὴν ἀναγραφὴν), mais seulement la loi (ἀλλ' αὐτὰ μόνα τὰ τοῦ νόμου), il ne parle dans tout ce qui suit que de la législation mosaïque, dont il relève l'excellence par la sainteté de Moïse, son auteur (1). Il est impossible de tirer une autre conclusion de ce que Philon dit à ce sujet, quand on le lit sans prévention (2). Quant à Aristée, il parle également de la législation des Juifs, de leurs livres composés par Moïse, leur législateur. Enfin Aristobule suppose aussi qu'il n'y eut que la loi de Moïse qui fut traduite par les Septante. Et en effet, on n'a peut-être pas assez remarqué qu'Aristée, Aristobule, Philon et Joseph, emploient très-souvent le mot ἡ νομοθεσία, qui évidemment ne peut s'entendre que de la législation mosaïque, et qui montre de plus en quel sens on doit prendre le terme ὁ νόμος. D'ailleurs, lorsqu'on lit attentivement la narration d'Aristée, on croit voir que le but de Ptolémée devait se trouver rempli par la traduction du Pentateuque, puisque ce livre seul était le fondement de toute la constitution civile et politique des Hébreux. Avec le Pentateuque, ce prince possédait de plus le monument authentique de l'origine et de l'histoire de ce peuple.

Il est vrai que le terme *la loi* s'appliquait quelquefois à d'autres livres que le Pentateuque ; ainsi, dans le Nouveau-Testament, saint Jean cite les Psaumes sous le

(1) Fl. Joseph, *Procem. Antiq.*

(2) Philo, *De vitâ Mosis, l.* II. *Tom.* II, *pag.* 138-141, *édit. J. Mangey.*

nom de la loi, et saint Paul le prophète Isaïe (1); et R. Azarias dit que dans beaucoup de passages des docteurs juifs, le nom de la loi comprend aussi les Prophètes et les Hagiographes (2); mais il faut bien distinguer les temps et les circonstances. Avant la promulgation de l'Évangile, on ne se servait pas du mot *loi* pour exprimer tout l'Ancien-Testament; cet usage n'a été introduit que depuis que l'Évangile a été cité en opposition avec l'Ancienne-Alliance : « Cœpisse *legem* pro toto instrumento veteri, usurpari, dit Hody, non ante *Evangelium* promulgatum. Postquam hoc prædicatum est, et *legi* oppositum, T. V. à Christo et apostolis *lex* aliquandò appellatum est, quia totum ad *legem* pertinebat, non ad *Evangelium*. Neque apud Judæos veteres hoc fieri consuevit (3). » D'ailleurs, pour que l'objection fût de quelque poids, il faudrait prouver non seulement qu'au siècle d'Aristée ce terme avait le sens large qu'on lui a donné dans la suite, mais encore que c'est précisément dans cette acception qu'il a été pris par Aristée, Aristobule, Joseph, etc., dans l'histoire de la traduction des Septante; or, tout ce que nous avons dit dans notre proposition, et en particulier le témoignage de saint Jérôme, juge si compétent, démontrent le contraire.

SCOLIE.

Quand on supposerait que les Septante n'ont pas borné leur travail au Pentateuque, on ne pourrait pas en inférer qu'ils ont traduit tous les livres dont se com-

(1) Compar. *Joan.* I, 25, avec *Ps.* XXXIII, 19, et *Joan.* X, 34 avec *Ps.* LXXXI, 6; enfin 1 *Cor.* XIV, 21, avec *Jes.* XXVIII, 11.

(2) R. Azarias, *Meor enaïm.*

(3) Hody, *loc. cit. pag.* 160.

pose l'Ancien-Testament; car, parmi les livres deutérocanoniques, il y en a qui ont été écrits en grec par les auteurs mêmes, comme le deuxième livre des Machabées, et d'autres dont le traducteur est bien connu, l'Ecclésiastique par exemple, qui a été traduit en grec par le petit-fils de Jésus, fils de Sirach, après Ptolémée Philadelphe, et environ deux cents ans avant Jésus-Christ. Ainsi après la version du Pentateuque, faite sous le règne de Ptolémée Philadelphe, les autres livres de l'Ancien-Testament ayant été traduits en grec à des époques différentes et par divers auteurs, l'on a fait un recueil de ces versions, dont les Juifs hellénistes se sont servis communément, même dans leurs synagogues, et qui est devenu célèbre sous le nom de version des Septante, depuis l'histoire prétendue des soixante-douze interprètes, et surtout des soixante-douze cellules.

QUESTION CINQUIÈME.

La version des Septante est-elle la première qu'on ait faite des livres saints?

Plusieurs pères de l'Église, parmi lesquels saint Clément d'Alexandrie, Eusèbe (1), assurent qu'il y a eu une version grecque de la loi plus ancienne que celle des Septante; quelques auteurs modernes, entre autres Bellarmin et Sérarius (2), ont embrassé ce sentiment, qui est uniquement fondé sur un passage d'Aristobule cité par Eusèbe, et sur ce que les philosophes païens

(1) Clem. Alex. *Stromat.* *l.* I. Euseb. *Præp. evang.* *l.* IX. *c.* III et *l.* XIII. *c.* XII.

(2) Bellarm. *De Verbo Dei*, *l.* II. *c.* V. Serar. *Proleg. Bibl.* c. XVI. *quæst.* 2.

plus anciens que Ptolémée Philadelphe semblent avoir puisé plusieurs choses dans les livres de Moïse. Comme ces raisons, quand on les examine avec les yeux d'une sévère critique, paraissent faibles et insuffisantes contre celles qu'on fait valoir en faveur du sentiment opposé, nous ne balancerons pas d'établir la proposition suivante :

PROPOSITION.

Il n'y a jamais eu de version grecque des livres saints plus ancienne que celle des Septante.

1. S'il y avait eu quelque version grecque avant celle des Septante, elle aurait été certainement connue aux Juifs d'Égypte, et surtout à Démétrius, bibliothécaire de Ptolémée, qui avait fait chercher de tous côtés les livres grecs pour en enrichir la bibliothèque d'Alexandrie. Or, dans cette hypothèse, peut-on imaginer pourquoi il se serait donné tant de peine, pourquoi il aurait fait faire au roi de si grandes dépenses pour en avoir une nouvelle traduction?

2. Joseph dit que jusqu'au temps de Ptolémée, aucun historien ni aucun poète n'avait osé toucher aux livres saints, et que Théopompe et Théodocte, qui avaient voulu en prendre quelques passages pour les mêler avec leurs ouvrages, avaient été punis de Dieu (1).

3. Philon assure que la loi des Juifs avait été composée en chaldéen, et qu'elle était restée ainsi écrite pendant un long intervalle de temps, et par conséquent inconnue à ceux qui n'entendaient pas cette langue; or

(1) Fl. Joseph, *Antiq. l.* XII, *c.* II.

il fixe ensuite le terme de ce temps, en disant qu'elle fut traduite en grec par l'ordre de Ptolémée (1).

4. Quant au témoignage d'Aristobule, rapporté par Eusèbe, il ne saurait infirmer les preuves que nous venons de produire; car, outre qu'il n'est pas certain que l'ouvrage d'où est tiré ce témoignage n'ait pas été fabriqué par quelque Juif helléniste, l'auteur ne dit pas que l'on eût traduit les livres sacrés en grec, mais seulement que quelques auteurs avaient écrit en grec des particularités qui regardaient l'histoire et la loi des Juifs. Une observation analogue est également applicable à l'emprunt prétendu qu'auraient fait les philosophes païens aux livres de Moïse. D'abord le fait n'est nullement certain; et quand bien même on le supposerait véritable, nos adversaires ne seraient pas en droit d'en conclure l'existence d'une version grecque du Pentateuque, vu que les philosophes grecs pouvaient avoir tiré ces connaissances des Égyptiens, comme le remarque judicieusement Dupin (2), ou même de quelques Juifs avec lesquels ils avaient conféré (3). Joseph assure que plusieurs historiens, égyptiens, chaldéens, phéniciens et grecs, avaient écrit sur les Hébreux, et il cite en particulier Hécatée d'Abdère, philosophe qui vivait vers le temps d'Alexandre, comme ayant composé un livre entier sur

(1) Philo, *De vitâ Mosis, l.* II. Nous devons faire observer sur cette citation, que Philon se sert indifféremment des expressions *langue chaldaïque, langue hébraïque*, pour désigner l'hébreu; il dit, par exemple, en parlant des lois de Moïse, qu'elles furent écrites en chaldéen : τὸ παλαιὸν ἐγράφησαν οἱ νόμοι γλωσσῇ χαλδαϊχῇ.

(2) Dupin, *Dissert. prélim. l.* I. *ch.* VI. § 1.

(3) Voyez dans le premier livre contre Appion, l'histoire que Joseph raconte sur la conférence qu'eut Aristote avec un Juif.

ce peuple : or les philosophes peuvent avoir puisé à ces différentes sources beaucoup de choses concernant la religion des Hébreux, sans les avoir apprises dans une traduction grecque de l'Écriture.

QUESTION SIXIÈME.

Quel est le caractère de la version des Septante?

Nous supposons comme incontestable que la version des Septante a été faite sur le texte hébreu, et non point sur le chaldéen ou sur le samaritain (1).

Cette version, quoique écrite en grec, est pleine d'hébraïsmes. On y remarque aussi beaucoup de faux sens qui viennent en partie d'une connaissance trop imparfaite soit de l'art grammatical, soit de la science de l'interprétation, et en partie du manque d'érudition dans ses auteurs. Mais en somme, et malgré ces défauts, cette version a un grand mérite, en ce qu'elle rend très-souvent l'original avec une fidélité remarquable.

La traduction du Pentateuque est, comme nous l'avons déjà fait observer (Question quatrième), beaucoup plus littérale et mieux soignée. Celle des Proverbes approche le plus du Pentateuque ; et si elle a des défauts, ces défauts mêmes décèlent un certain génie : *cujus quoque errores ingenium produnt*, dit Jahn (2), que nous sui-

(1) La première opinion, qui est celle de plusieurs rabbins, ne mérite aucune attention, à cause des raisons faibles sur lesquelles on l'appuie ; la seconde est plus spécieuse : « mais, dit le père Fabricy, elle n'est pas cependant appuyée de preuves suffisantes ; aussi les meilleurs critiques l'ont rejetée. » *Des titres primitifs de la Révélation*, *t.* I, *pag.* 212.

(2) J. Jahn, *Introd. c.* III. § 36. *pag.* 50-51. *Edit. secund.*

vons dans cette Question. On peut placer ensuite les Juges, Ruth et les quatre Livres des Rois, qui paraissent n'avoir eu qu'un seul et même auteur. Les Psaumes et les Prophètes ont été traduits par des hommes qui n'étaient pas de force à exécuter comme il faut un travail aussi difficile. Jérémie a été mieux rendu que les autres prophètes ; après lui viennent Amos et Ézéchiel ; mais Isaïe n'obtient que le dernier rang. Quant à la traduction de Daniel, qui s'éloigne en bien des endroits de l'hébreu, elle n'est plus en usage depuis long-temps ; l'Église lui a substitué celle de Théodotion. La version de l'Ecclésiaste est très-littérale ; on remarque dans celle de Job des additions faites à la partie prosaïque, et des retranchemens dans la partie poétique.

QUESTION SEPTIÈME.

Quelles sont les révisions et les éditions qu'on a faites de la version des Septante?

1. La version des Septante n'a pu échapper au sort de toute espèce de copies. Long-temps même avant Jésus-Christ il s'y était glissé des erreurs qui, sans altérer cependant le fond des choses, ne firent que se multiplier avec les copies qu'on en répandait pour l'usage des Juifs et des chrétiens. On dénatura sa chronologie relativement à l'époque de la génération des patriarches, et même, à ce qu'il paraît, avant la naissance de Jésus-Christ. Au temps d'Origène, dans les controverses entre les chrétiens et les Juifs, ceux-ci refusaient d'admettre les citations de l'Écriture quand leurs adversaires les tiraient des Septante ; ils disaient que cette version n'était pas conforme au texte hébreu ; que

tantôt elle l'amplifiait et tantôt le mutilait. Ce fut ce qui décida Origène, au IIIe siècle, à en entreprendre la correction; il compara entre elles un grand nombre de copies, marquant d'un obèle les choses ajoutées, et d'un astérisque celles qui manquaient.

Mais ces signes, employés par Origène, furent changés par la suite des temps ou confondus, et on finit par les omettre; ainsi la confusion devint encore plus grande dans les copies faites sur la correction d'Origène.

Lucien, prêtre de l'église d'Antioche, qui souffrit le martyre en 311, fit une seconde révision des Septante, qu'il corrigea sur le texte hébreu.

Vers la fin du IIIe siècle, ou au commencement du IVe, Hésychius, évêque et martyr en Égypte, en fit une troisième; mais on ne sait pas d'une manière certaine si c'est sur les anciens manuscrits de cette version ou d'après le texte hébreu qu'il fit ses corrections.

C'est d'après ces trois révisions qu'ont été faits depuis tous les manuscrits et toutes les éditions de la version des Septante.

2. Les meilleures éditions des Septante sont : 1° celle d'Alcala, dans la Polyglotte de ce nom; 2° celle des Alde, *Venise*, 1518; 3° celle de Rome, d'après les manuscrits du Vatican, imprimée par les soins du cardinal Caraffa, sous Sixte V; 4° celle de Lambert Bos avec les variantes, *Franeker*, 1709; 5° celle de Grab, d'après le manuscrit d'Alexandrie, 1707-20; 6° celle de Breitinger, avec les signes des Hexaples, 1730-32. Dans ces éditions et dans toutes les autres, la prophétie de Daniel est prise de Théodotion. La version de cette prophétie d'après les Septante fut imprimée pour la première fois à Rome,

en 1772, *in-folio*, sur un manuscrit du cardinal Chigi, qui a plus de huit siècles d'antiquité; le titre de cette édition est : *Daniel secundum Septuaginta ex tetraplis Origenis nunc primum editus è singulari codice Chisiano annorum supra* 800 (1).

COROLLAIRE.

Il est facile de conclure de tout ce que nous avons dit touchant les Septante, que si cette version n'a point été divinement inspirée à ses auteurs; c'est au moins un monument précieux; saint Jérôme lui-même, tout en relevant les imperfections et en condamnant l'abus qu'on pourrait en faire si on l'égalait par exemple aux sources hébraïques, reconnaît, dans plusieurs endroits de ses ouvrages, qu'elle est et qu'elle doit être d'une grande autorité (2). Nous ne croyons pas nous tromper en avançant qu'on semble avoir trop exagéré les vices de cette version, qui, bien examinée de près, offre beaucoup de sens qu'il est aisé de rapprocher du texte hébreu. « In quibus, dit saint Augustin, ab hebraicâ veritate putantur Septuaginta interpretes discrepare, et benè intellecti inveniuntur esse concordes (3). »

§ II. *De la version Italique.*

Les églises latines ont eu dès les premiers siècles une version de la Bible en leur langue; car l'Écriture sainte

(1) Le docteur Holmes avait entrepris une nouvelle révision de la version des Septante; il avait mis à contribution tous les manuscrits de l'Europe; mais la mort ne lui a pas permis d'achever son travail, qui a pourtant été continué après lui, et qui se poursuit encore.

(2) Hieron. *Apologia adv. Ruffinum, l.* II, *et alibi passim.*

(3) Aug. *De Civit. Dei, l.* XVIII. *c.* XLIV.

étant l'un des fondemens de la religion chrétienne, l'Église n'a pas pu se passer long-temps d'une version qui pût être entendue de tout le monde. Or, comme le latin était la langue vulgaire des vastes contrées soumises à l'empire romain, on vit paraître une foule innombrable de versions latines des Écritures (1). Mais parmi cette multitude de versions latines, il y en avait une qui se distinguait par son exactitude et sa clarté (2); aussi fut-elle toujours plus estimée et plus généralement reçue que les autres; c'est celle que saint Augustin appelle l'*Italique* (3), saint Jérôme la *Vulgate* ou la *Commune* (4), et saint Grégoire le Grand l'*Ancienne* (5).

La version Italique contenait l'Ancien-Testament fait sur les Septante, et le Nouveau sur l'édition grecque vulgaire. On ne sait point quel en est l'auteur. Mille, qui a examiné avec une grande attention pendant plus de trente ans le texte et les versions du Nouveau-Testament, a cru remarquer que cette ancienne Italique n'était pas l'ouvrage d'un seul interprète, mais que presque chaque livre avait été traduit en latin par un auteur différent.

On n'est guère plus certain de l'époque précise de l'origine de cette version; cependant il est très-proba-

(1) Aug. *De Doctr. christ. l.* II. *c.* II. Hieron. *Præf. in Job.*

(2) Aug. *Ibid. l.* II. *c.* XV.

(3) Aug. *De Civit. Dei, l.* XVIII, *c.* XV. On croit qu'elle fut appelée *Italique* parce qu'elle avait pris naissance en Italie, et peut-être dans Rome même.

(4) Hier. *in Isaiæ, c.* XIV *et* XLIX.

(5) Greg. *Epist. ad Leandrum.* On l'a nommée ainsi pour la distinguer de la version de saint Jérôme, dont on s'est servi dans la suite.

ble qu'elle remonte jusqu'aux temps apostoliques; car l'Église romaine, la mère et la maîtresse de toutes les églises, n'a pu rester long-temps sans une version de l'Écriture, et comme on sait d'ailleurs qu'on s'en servait aux IIIe et IVe siècles, et qu'elle était déjà si autorisée que saint Jérôme l'appelait *Vulgate*, et saint Augustin *Interprétation commune*, pourrait-on douter qu'elle n'ait été la première des versions latines, et qu'elle tire son origine ou des temps apostoliques ou de ceux qui les ont suivis immédiatement?

Quant au style de l'ancienne Italique, on remarque que l'auteur s'est attaché à rendre mot pour mot le grec des Septante, sans consulter l'hébreu : « Elle est barbare et obscure en plusieurs endroits, dit Dupin, et l'auteur n'avait pris aucun soin de la pureté du langage, quoique sa simplicité, et, s'il est permis de parler ainsi, sa rusticité fût mêlée d'expressions hardies, grandes, nobles et sublimes (1). »

C'est cette version que saint Jérôme corrigea sous le pontificat du pape Damase, qui l'avait prié d'entreprendre ce travail. Il corrigea donc tout le Nouveau-Testament, et quant à l'Ancien, il commença par le Psautier, qu'il retoucha jusqu'à deux fois. Ce Psautier, ainsi corrigé sur la version hexaplaire (2) des Septante, fut adopté par les églises des Gaules et déclaré authentique par le concile de Trente. Le saint docteur corrigea de même tous les livres de l'Ancien-Testament, mais il ne publia que l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, les Proverbes et Job; car, comme il nous l'apprend lui-même dans une de ses lettres à saint Augustin, il perdit

(1) Dupin, *Dissert. prélim. sur la Bible, l.* I, *ch.* VII. § 1 *à la fin.*

(2) Voyez pour le sens de ce mot le § VIII de ce même Article Ier.

par la mauvaise foi d'un homme l'exemplaire des autres livres (1).

Nobilius Flaminius de Lucques a essayé de rétablir l'ancienne Italique en recueillant tous les fragmens qu'on en trouve, soit dans les pères, soit dans les livres liturgiques, et en suppléant au reste par une traduction sur les Septante, faite dans un style conforme à celui des fragmens de cette ancienne version; mais comme les pères, suivant la remarque judicieuse de plusieurs cri-

(1) Après avoir dit que quelques livres de notre Vulgate n'offrent d'autre traduction que celle de l'ancienne Italique, le père Fabricy ajoute en note : « Ce sont les livres de la Sagesse, de l'Ecclésiastique, les deux livres des Machabées, la prophétie de Baruch et l'Épître de Jérémie ; mais les additions au livre de Daniel (*cap.* XII, XIII) et le cantique des trois jeunes Hébreux sont de la version de saint Jérôme, sur le grec de Théodotion. Celles qu'on trouve au livre d'Esther (*vers.* 4, *cap.* X *ad finem*), sont aussi de la même version d'après les Septante. Dom Calmet s'est trompé en soutenant un sentiment contraire dans sa dissertation sur la Vulgate (*Diss. Tom.* I, *pag.* 96) ; plus d'un écrivain a commis la même faute. (Voy. *D. Sabatier, Vet. Italicæ, tom.* I. *part.* II, *pag.* 792-794, et *tom.* II. *part.* II, *pag.* 853). Des auteurs ont écrit que notre Psautier était de l'ancienne Vulgate, c'est encore une erreur. Quoique nos psaumes se ressentent à chaque pas de cette ancienne version, ils sont au moins de la correction de saint Jérôme. Quelques modernes ont pensé que cette version de notre Psautier avait été faite d'après l'édition grecque de saint Lucien, martyr..... Je croirais plutôt que saint Jérôme le traduisit sur le texte des Hexaples d'Origène. Il l'insinue assez clairement dans sa lettre à Sunnia et à Fretela (*Oper. Tom.* II. *col.* 627). Ce Psautier, qui n'est autre que celui qu'on appelle le Psautier gallican, est parmi les ouvrages de saint Jérôme (*Tom.* I. *col.* 1222 *seqq.*), avec les marques de sa révision, comme il le dit lui-même dans sa préface sur ce livre, adressée à Paule et à Eustochie. » *Des titres primitifs de la Révélation, tom.* I, *pag.* 231, 232.

tiques (1), n'ont pas tous cité l'ancienne Italique, mais d'autres versions latines, et que d'ailleurs on ne peut pas être assuré que Nobilius, dans les passages qu'il a suppléés, ait rencontré les mêmes mots dont s'était servi l'ancien interprète, on ne saurait affirmer que la version qu'il a ainsi formée représente fidèlement l'ancienne Vulgate (2).

Dom Sabatier a rassemblé tous les fragmens de cette version qu'il avait pu réunir, dans son Recueil des anciennes versions latines. Il semblait qu'après cet ouvrage, qui s'imprima à Reims, et qui parut à Paris en 1749-51, en 3 vol. in-fol., il semblait qu'on ne devait pas faire de long-temps de nouvelles découvertes. Cependant le père Bianchini, ou Blanchini, a trouvé encore plusieurs parties qui avaient échappé à toutes les recherches faites jusqu'alors, et qui ont augmenté la collection déjà si riche du savant bénédictin (3).

Le même père Blanchini a publié à Rome les quatre Évangiles de l'ancienne Italique. Son ouvrage, divisé en deux volumes in-folio, a pour titre : *Evangeliarium quadruplex latinæ versionis antiquæ seu veteris Italicæ.*

(1) P. D. Huet, *De claris interpretibus, pag.* 110. R. Simon, *Disquis. crit. pag.* 158, et *Hist. crit. du V. T. l.* II. *ch.* II. Dupin, *Dissert. prélim. l.* I. *ch.* VII. § 1. J. Jahn, *Einleit. theil.* I. *kap.* III. § 60.

(2) Nobilius publia son travail dans une édition qu'il donna de l'ancienne Italique, à Rome, en 1588 ; c'est la même version que le père Morin publia à Paris en 1628, avec le texte grec des Septante, tiré du fameux manuscrit du Vatican, tel que Sixte V l'avait fait imprimer en 1587. Le recueil des fragmens de Nobilius a été reproduit avec des additions dans le sixième volume, n° 9 de la Polyglotte de Walton.

(3) Voyez le père Fabricy, *Tom.* I, *pag.* 235, *note.*

§ III. *De la version Vulgate.*

Notre Vulgate actuelle, qui a remplacé dans l'Église latine l'ancienne Italique, a toujours joui d'une grande autorité dans la critique, et a fait naître par cela même quelques questions importantes. Plusieurs de ces questions, nous devons l'avouer, sont très-délicates ; mais nous espérons nous tenir toujours retranchés dans des opinions qui ne sauraient être désavouées par les théologiens les plus sages et les plus éclairés.

QUESTION PREMIÈRE.

Quel est l'auteur de la Vulgate ?

Cette question, qui a été fort agitée dans le XVI[e] siècle, a donné lieu à trois opinions différentes, comme l'a remarqué Sérarius (1). Les uns ont soutenu que c'était saint Jérôme ; d'autres ont affirmé le contraire ; d'autres enfin, tenant un certain milieu entre ces deux sentimens, ont prétendu que ce père n'était l'auteur que d'une partie de la Vulgate, vu que cette version, véritablement mixte, était l'œuvre de plusieurs interprètes. Sans examiner ce qu'il peut y avoir de vrai dans chacune de ces trois opinions en particulier, nous croyons pouvoir établir comme certaine la proposition suivante :

PROPOSITION.

Saint Jérôme est l'auteur de notre Vulgate.

1. Il est incontestable que ce saint docteur a traduit

(1) Serar. *Prolegom. Bibliaca, cap.* XIX. *Quæstiuncula* 1. Sérarius a traité avec beaucoup de critique et de lucidité la matière qui nous occupe dans cette question.

tous les livres de l'Ancien-Testament, à l'exception de la Sagesse, de l'Ecclésiastique, des Machabées, de Baruch, et de l'Épître de Jérémie, et qu'il a revu en entier et considérablement corrigé les Psaumes qui font partie de la Vulgate. Il est également incontestable que s'il n'a point traduit le Nouveau-Testament (1), il l'a réformé d'un bout à l'autre sur le texte grec. Or ce travail de saint Jérôme embrassant presque toute la Vulgate, n'est-on pas en droit de donner à ce père le titre d'auteur de cette version?

2. « On ne peut pas douter, dit R. Simon, que la Vulgate d'aujourd'hui ne soit véritablement la traduction de saint Jérôme, à la réserve de quelques livres qu'on lit encore dans l'Église selon l'ancienne édition Vulgate, et de quelques changemens peu considérables qui y ont été introduits. En effet, il n'y a que ceux qui favorisent les nouvelles versions faites sur l'hébreu qui puissent nier qu'elle soit véritablement de saint Jérôme... Mais il n'est pas nécessaire de nous étendre ici fort au long sur cette matière, pour montrer qu'on ne peut attribuer à d'autres qu'à saint Jérôme la Vulgate d'aujourd'hui. Il est certain que la version qu'on nomme présentement Vulgate a été faite sur l'hébreu, et, de plus, qu'il n'y a eu que saint Jérôme parmi les anciens qui ait été capable d'entreprendre cet ouvrage. Augustin d'Eubigo et Mariana, qui ont traité exprès cette matière, ont assez bien prouvé que saint Jérôme était l'auteur de la version qui se lit aujourd'hui dans toute l'Église d'occident sous le nom de Vulgate (2). » Voilà ce que dit ce critique en parlant de l'Ancien-Testament. Quant au Nouveau, il

(1) Serar. *Ibid. Quæst.* 3.

(2) R. Simon, *Hist. crit. du V. T. l.* II. *ch.* II.

n'est ni moins positif ni moins explicite. Après avoir répondu aux objections de plusieurs écrivains modernes, qui prétendaient qu'une partie du Nouveau-Testament de la Vulgate n'était pas de saint Jérôme, il dit : « On ajoutera à toutes les raisons qu'on a apportées ci-dessus, celle-ci, qui me paraît efficace. On ne trouve point d'autre nom dans les plus anciens exemplaires manuscrits que nous ayons de notre Bible latine, que celui de saint Jérôme. Ceux qui en ont fait le recueil l'appellent *la Bibliothèque*, ou Bible de *saint Jérôme*, pour la distinguer de l'autre Bible qu'on lisait avant lui dans l'Occident (1). »

3. Nous pourrions citer encore un grand nombre de témoignages en faveur de l'assertion que nous avons faite dans notre proposition, mais nous nous bornerons à un seul, celui de Jahn. Ce critique, après avoir exposé les différens travaux de saint Jérôme sur la Bible et traité plusieurs questions relatives à la Vulgate, en conclut que c'est la version de saint Jérôme, et qu'il ne voit point pourquoi on a pu en douter au XVIe siècle : « Ex his, quæ hucusquè dicta sunt, conficitur, nostram Vulgatam esse versionem Hieronymi, neque fuisse rationem, cur seculo XVI° dubia agitarentur (2). »

QUESTION DEUXIÈME.

Quels étaient les moyens et la capacité de saint Jérôme pour traduire l'Ecriture sainte?

Plusieurs protestans ont parlé avec mépris de saint Jérôme, afin, sans doute, de diminuer par là le mérite

(1) R. Simon, *Hist. crit. des versions du N. T. ch.* VII.

(2) J. Jahn, *Introd. in Libr. sacr. V. T. Pars* I. *cap.* III. § 67.

de sa traduction de l'Écriture. Leclerc, entre autres, a prétendu que ce père ne savait ni l'hébreu ni le grec; il a été même jusqu'à le traiter d'homme sans jugement dans le choix surtout de la véritable leçon de l'original hébreu (1). Cette accusation, qui fait bien peu d'honneur au savoir et au goût de ce téméraire critique, a été victorieusement combattue par D. Martianay (2), et flétrie avec une juste indignation par un savant protestant, qui est d'autant moins suspect dans cette matière, qu'il a jugé d'ailleurs saint Jérôme assez sévèrement, c'est-à-dire par Carpzovius, dont voici les propres paroles : « Iniquum perquàm censorem expertus est Jo. Clericum, *in Quæstionibus Hieronymianis*, adversus Martianæi Parisinam Operum Hieronymi editionem conscriptis, in quibus non editoris modò industriam, sed doctissimi quoque patris lucubrationes vehementer exagitat, ac Hieronymo maximè, tàm crassam hebræi sermonis ignorantiam, *Qu.* IV, V, VI, VII, quàm judicii in investigandâ verâ lectione, *Qu.* XIV, *et aliàs passim*, stupiditatem exprobrat, et ἀκρισίαν..... Absit ut sanctis viri cineribus insultemus, et Herculeos illos, quos in sacris litteris ornandis ac explicandis hausit, labores alto supercilio despiriamus, aut venerandi patris detegamus pudenda, quin gratâ potiùs mente ejus utamur lucubrationibus, scopulos, quibus allisus, humani quid passus est, sollicitè caveamus, suâ tamen ætate reliquos Ecclesiæ doctores ipsum longo post se intervallo reliquisse, et una cum aliis, qui Hieronymi vestigia feliciter pres-

(1) J. Clericus, *Quæstiones Hieronymianæ, passim.*

(2) Martianay, *Eruditionis Hieronymianæ defensio, adversus Clericum.* Voy. encore *Opera Hieron. Tom.* III, *col.* 1137 *seq.* et comparez *Prolegomenon* III, *in tom.* II *Oper. ejusdem s.* § 1 *seqq.*

serunt, glaciem fregisse, ultrò largiamur (1). » Quant à nous, nous sommes convaincus que saint Jérôme avait la capacité et les moyens nécessaires pour faire une traduction fidèle des Écritures ; nos preuves se trouvent exposées dans la proposition suivante :

PROPOSITION.

Saint Jérôme avait la capacité et les moyens nécessaires pour bien traduire l'Écriture sainte.

Pour peu qu'on lise l'histoire et les ouvrages de saint Jérôme, on verra d'un côté les ressources immenses qui lui abondaient pour une bonne version des livres saints, et de l'autre, une capacité suffisante pour tirer le meilleur parti de tous ces secours.

1. Il a pu, en effet, consulter beaucoup d'anciens manuscrits, comme il le dit lui-même : « Et quoniam largiente Domino multis sacræ Bibliothecæ codicibus abundamus (2). » Il avait, de plus, sous ses yeux les Hexaples d'Origène et plusieurs autres anciennes versions, à une époque où tous ces monumens n'avaient pu être encore que fort légèrement altérés, et où les moyens de les rendre à leur pureté primitive étaient faciles et nombreux.

Il a eu jusqu'à cinq habiles rabbins pour lui apprendre à pénétrer dans tous les mystères et toutes les obscurités de la science hébraïque. A la connaissance de l'hébreu, il joignait celle du chaldéen, du grec et du latin ; et si l'on considère qu'il a vécu long-temps dans la Palestine, on jugera avec assez de vraisemblance qu'il a eu des notions de la langue arabe.

(1) G. Carpzovius, *Critica sacra, Proœmium*, etc. *pag.* 22.

(2) Hieronymus, *Epist. ad Florentium.*

Il a vu l'Égypte et parcouru la terre sainte pour voir la situation et la distance des divers lieux dont il est fait mention dans le texte sacré.

Son commerce presque habituel avec les Juifs les plus instruits le mettait à même de connaître, dans une foule de passages obscurs, le sens que l'ancien peuple de DIEU leur avait toujours donné et qui se trouvait confirmé par quelque ancienne tradition ou par quelque usage encore existant.

Une vaste érudition dans la littérature et l'antiquité profanes lui fournissait un moyen facile de mieux comprendre soit la partie historique de la Bible, soit celle qui a trait aux mœurs et aux coutumes des nations étrangères.

2. Les talens naturels dont saint Jérôme était si heureusement doué le rendaient très-propres à tirer de ces différentes ressources les plus grands avantages. Il est impossible de parcourir un seul de ses livres sans admirer dans ce père un génie vaste, élevé et plein de feu, aussi bien qu'un esprit vif et pénétrant, qui, entrant jusqu'au fond même des difficultés, les sonde dans toute leur profondeur, et les juge avec le coup d'œil du critique le plus habile et le plus consommé dans son art. Ajoutons à tout cela qu'une application infatigable au travail a dû nécessairement centupler les forces de cet esprit déjà si supérieur.

3. Nous aurions trop à copier si nous voulions transcrire toutes les autorités qui confirment ce que nous venons d'avancer dans cette proposition; nous nous bornerons donc à un petit nombre, que nous avons choisies parmi les écrivains anciens et modernes. Eusèbe affirme que saint Jérôme était assez versé dans la langue hé-

braïque pour pouvoir lire les manuscrits hébreux avec une intelligence rare (1).

Sulpice Sévère trace en quelques lignes un tableau qui représente encore notre saint docteur comme un homme qui, par son génie et ses connaissances, était très-capable de traduire comme il faut les livres saints : « Vir enim præter fidei meritum dotemque virtutum, non solùm latinis atque græcis, sed et hebræis etiam ita litteris institutus est, ut se illi in omni scientiâ nemo audeat comparare (2). »

Scaliger dit que jamais personne n'a été plus capable de traduire l'Écriture que saint Jérôme, à cause de l'érudition et de la connaissance des langues qu'il possédait : « Nemo majorem eruditionem et apparatum linguarum ad translationem Scripturæ attulit post Hieronymum, quàm Hieronymus (3). »

Sans partager entièrement l'avis de Scaliger, Carpzovius avoue cependant que saint Jérôme a surpassé de beaucoup tous les docteurs de son temps, et qu'il a donné des preuves irrécusables de son savoir en hébreu, soit dans ses Commentaires enrichis de notes critiques sur les leçons et variantes et les différentes interprétations du texte, soit dans ses savantes Préfaces, soit enfin dans tous ses autres travaux bibliques (4). Ce témoignage d'un critique protestant aussi habile suffirait sans doute pour établir solidement la thèse que nous soutenons ; mais nous ne saurions passer sous silence un pas-

(1) Eusebius, *Hist. Eccles. secul.* III. *l.* VII. *ch.* XXXII. *pag.* 366.

(2) Sulp. Sever. *Dialogus* I. *num.* 4, *inter ejus opera omnia, edit. Lugduni Batav.* 1635, *pag.* 251.

(3) G. Carpzovius, *Crit. sacr. Proœmium, pag.* 22.

(4) *Ibid. pag.* 21.

sage de R. Simon qui résume d'une manière remarquable tout ce que nous venons de dire en faveur de saint Jérôme.

« Le plus savant des pères après Origène, dit donc R. Simon, est sans doute saint Jérôme, qu'on peut appeler en quelque façon l'Origène des Latins, parce qu'il affecta en effet de donner à l'Église latine les mêmes travaux sur la Bible qu'Origène avait donnés à l'Église grecque. Il surpassait même Origène, en ce qu'il savait beaucoup mieux que lui la langue hébraïque, et qu'il avait eu plus de commerce avec les Juifs de son temps... On peut dire qu'il a eu, plus que tous les autres pères, les qualités nécessaires pour bien interpréter l'Ecriture sainte, parce qu'il savait l'hébreu, le grec et le latin. Il n'avait pas seulement lu et examiné les versions grecques qui étaient dans les Hexaples d'Origène, mais il avait de plus conféré souvent avec les plus savans Juifs de son temps, et il ne faisait presque rien sur l'Écriture qu'il ne les eût consultés auparavant; à quoi l'on peut ajouter qu'il avait lu tous les auteurs, soit grecs ou latins, qui avaient écrit avant lui sur la Bible. Enfin il était savant dans les livres des auteurs profanes : de sorte qu'on peut dire qu'il a eu plus qu'aucun autre père ce qui peut contribuer à former un interprète des livres sacrés (1).

Tout en comblant de justes éloges le mérite et les travaux de saint Jérôme, Carpzovius prétend que ce père ne saurait être comparé, sous le rapport de son savoir en hébreu, à Santès Pagnin, à Arias Montanus, à Sébastien

(1) R. Simon, *Hist. crit. du V. T. l.* III. *ch.* IX. Compar. Hieronym. *Præfat. in Job, in Paralip., in Daniel,* et *Epist.* XLI *ad Pammachium et Oceanum.*

Munster, aux Buxtorf et à plusieurs autres hébraïsans modernes (1). Mais sans vouloir déprécier l'habileté de ces écrivains, nous dirons qu'ils n'étaient que de simples philologues, qui, selon la judicieuse observation du père Fabricy, n'ont cultivé la langue des anciens Hébreux que suivant les idées bornées des Juifs, et qui étaient pour la plupart absolument dénués de ce goût fin et délicat qui se manifeste à chaque pas dans la lecture des œuvres de saint Jérôme, de cette force, de cette supériorité de génie qui embrasse un objet par toutes ces faces, enfin de ce fond d'érudition si nécessaire à un bon traducteur des livres saints (2). Ajoutons que les progrès qu'on a incontestablement faits dans la littérature hébraïque depuis Carpzovius, démontrent jusqu'à l'évidence que saint Jérôme a saisi le vrai génie de la langue sacrée dans une multitude de passages que les hébraïsans tant vantés par ce critique ont détournés de leur vrai sens.

QUESTION TROISIÈME.

Saint Jérôme a-t-il été inspiré dans la composition de sa version?

Plusieurs théologiens ont prétendu que saint Jérôme avait été inspiré par l'Esprit saint dans la composition de sa version, de manière à ce qu'il n'a pas commis l'erreur la plus légère : *ut vel levissimum errorem vertendo commiserit;* ce sont les propres termes dont s'est servi le père Morin entre autres (3). Cependant le plus grand

(1) Carpzovius, *loc. cit. pag.* 22.

(2) G. Fabricy, *Titres primitifs de la Révélation, Tom.* II, *pag.* 96.

(3) Voy. B. Walton, *Prolegom.* X, *n.* 6, 10, 11. Serarius, *Proleg. Bibliaca, cap.* XIX. *Quæst.* 8.

nombre des interprètes et des critiques est d'un avis opposé, et comme leur sentiment nous a paru beaucoup plus fondé en raisons solides, nous l'avons adopté, et nous le soutenons dans la proposition suivante:

PROPOSITION.

Saint Jérôme n'a point été inspiré dans la composition de sa version.

La plupart des argumens que nous avons exposés pour prouver que les Septante n'avaient point été assistés eux-mêmes du secours de l'inspiration divine quand ils avaient traduit l'Écriture en grec, sont applicables à la question qui nous occupe en ce moment, et ils ne sont pas moins forts et moins démonstratifs contre l'inspiration attribuée à saint Jérôme. Il n'est personne qui ne comprenne que l'inspiration divine étant un fait très-important, ne doit pas se supposer légèrement, mais qu'elle doit être fondée sur des raisons graves et solides, et sur des preuves irrécusables. Or tout cela manque à la prétendue inspiration de l'auteur de notre Vulgate.

1. Saint Jérôme lui-même nous fournit une preuve qu'il n'a point été inspiré dans la composition de sa version, quand il dit qu'il y a une grande différence entre un prophète et un interprète, puisque l'un est inspiré du Saint-Esprit pour annoncer les choses futures, tandis que l'autre n'a besoin que d'érudition et de la connaissance des mots pour rendre dans sa langue des choses qu'il entend dans une langue étrangère : « Aliud est enim vatem, aliud est esse interpretem : ibi Spiritus

ventura prædicit; hic eruditio et verborum copia, ea quæ intelligit transfert (1). » Par ces mots, en effet, le saint docteur, qui les applique aux Septante, nous fait voir clairement qu'il n'accordait aux interprètes de la Bible qu'une autorité naturelle, qu'une industrie purement humaine. Mais il est plus explicite encore lorsque, parlant de lui-même, il dit : « Hæbraica nomina nos de aliorum editionibus in latinum sermonem expressimus, non tàm explanationem dictionum, quàm suspicionem nostram simpliciter indicantes (2). » Ce n'est pas là le langage d'un écrivain assisté du secours de l'inspiration divine. Mais le saint docteur va plus loin; il reconnaît qu'il s'est réellement trompé en rendant *refrænantem* au lieu de *lascivientem*, et il se corrige en ajoutant : « Meliùs reor proprium errorem reprehendere, quàm dùm erubesco imperitiam confiteri in errore persistere, in eo quod transtuli, etc. (3). »

2. On n'a jamais cru dans l'antiquité ecclésiastique à l'inspiration de saint Jérôme; car, sans parler de Ruffin, de Palladius, et des autres ennemis de ce père, saint Augustin la lui refuse de la manière la plus expresse; car, au milieu des reproches qu'il lui adresse au sujet de sa traduction, il lui dit : « Aut obscura fuerunt, quæ interpretati sunt LXX, aut manifesta. Si obscura, te quoque in eis falli potuisse credendum est (4). » Saint Eucher se croit autorisé à corriger un passage de la Vulgate, qu'il regarde comme ayant été mal rendu par le saint traduc-

(1) Hieronymus, *Præf. in Pentat.*

(2) Hieronymus, *in Ezech. cap.* XL.

(3) *Ibid. l.* V. *Comment. in cap.* XIX *Isaïæ.*

(4) August. *Epist. ad Hieron.* X, *cap.* VI.

teur (1) ; saint Ambroise a fait de même pour un autre endroit (2).

3. Nous avons prouvé, en traitant de la version grecque des Septante, que ses auteurs n'avaient pas été inspirés : or, sur quoi pourrait-on se fonder pour accorder à saint Jérôme un privilége que n'ont point eu ces anciens interprètes ?

4. Jamais personne n'a prétendu que l'ancienne Italique avait été divinement inspirée à son auteur ; et saint Jérôme en particulier en fait souvent remarquer les fautes, la corrige et la rejette tant dans sa traduction que dans ses autres ouvrages. Pourquoi donc notre Vulgate serait-elle plus favorisée que cette ancienne version, qui remonte jusqu'à la naissance même de l'Église latine, et qui pendant six siècles a été seule en usage dans cette Église ?

Ainsi, quels que soient le respect et la vénération que nous ayons pour la Vulgate, nous tenons comme plus probable qu'elle n'est pas divinement inspirée.

QUESTION QUATRIÈME.

Quel est le mérite de la Vulgate?

Beaucoup de protestans se sont attachés à déprimer tant qu'ils ont pu le mérite de la Vulgate; d'un autre côté, quelques auteurs catholiques l'ont exagéré en prétendant qu'elle avait été divinement inspirée, et que par conséquent elle ne contenait pas l'erreur la plus légère, et en affirmant d'une manière positive qu'elle était beau-

(1) Eucherius, *cap.* XXVI, *pag.* 267, *in* 4 *Reg.* XVII. 30.

(2) Ambr. *De Spiritu Sancto, l.* II. *c.* VI.

coup plus conforme aux sources primitives, écrites de la main même des prophètes et des apôtres, que ne le sont les textes originaux actuels (1). Une sage critique prescrit un moyen terme entre ces deux excès; nous allons essayer de le prendre et de le suivre fidèlement.

1. Les argumens que nous avons fait valoir dans la Question deuxième, dans le but de prouver que saint Jérôme avait la capacité et les moyens nécessaires pour donner une bonne version de l'Écriture, et les raisons que nous avons exposées dans la troisième, pour montrer que le saint docteur n'avait cependant pas été inspiré, sont autant de preuves irrécusables contre les deux sentimens que nous combattons ici.

2. Les talens naturels dont la divine Providence avait favorisé saint Jérôme, l'application constante de ce père à les mettre à profit, et les secours de tout genre qu'il a eus dans la composition de sa traduction, sont déjà un fort préjugé en faveur de la Vulgate.

3. Les auteurs ecclésiastiques, les théologiens et les interprètes catholiques qui ont vécu depuis saint Jérôme, s'accordent unanimement à louer la fidélité de notre Vulgate; aussi croyons-nous que tout critique exempt de prévention reconnaîtra, avec D. Calmet, que tout ce que le savant interprète a traduit sur le grec et sur l'hébreu est un chef-d'œuvre en son genre, et que, quoiqu'en puissent dire les ennemis de la Vulgate, elle passera toujours dans l'esprit des connaisseurs désintéressés pour un excellent ouvrage (2).

(1) Morin. *Exercit. Bibl. l.* I. *Exerc.* 6, *cap.* XII, *n.* 9. Comparez Titelmann, *Apolog. pro vetere interprete*. Melchior Canus, *l.* II. *c.* I. Salmeron, *Prolegom.* III.

(2) D. Calmet, *Dissert. sur la Vulg. Tom.* I, *part.* II, *pag.* 102,

4. L'Église, en mettant saint Jérôme au rang de ses plus illustres docteurs, et en substituant sa version à l'ancienne Italique, dont elle s'était servie pendant six siècles, a montré par là la grande estime qu'elle faisait de la nouvelle Vulgate.

5. Les critiques les plus habiles, et les interprètes les plus savans parmi les protestans, ont reconnu eux-mêmes la supériorité de notre Vulgate. Louis de Dieu, si versé dans la connaissance des langues orientales, comparant cette version avec les traductions latines du Nouveau-Testament faites par Bèze et par Erasme, dit : « Si j'affirme que l'auteur de la Vulgate, quel qu'il soit, est un savant et un très-savant homme, je ne croirai pas avoir mal jugé. Il a des défauts, je l'avoue, il a aussi des barbarismes ; mais je ne puis nier que j'admire partout sa bonne foi et son jugement, même dans les endroits où il paraît barbare (1). » Cet auteur ne s'est pas borné à cet aveu ; dans ses remarques tant sur l'Ancien que sur le Nouveau-Testament, il appuie souvent la Vulgate et la défend contre ceux qui l'attaquent.

Grotius rendant raison du motif qui l'a porté à choisir la Vulgate pour en faire le fond de ses notes sur l'Ancien-Testament, dit : « J'ai toujours beaucoup estimé cette version, non seulement parce qu'elle ne renferme rien de contraire à la saine doctrine (*nulla dogmata insalubria continet*), mais encore parce que son auteur est plein d'érudition (2). »

Paul Fage traite de demi-savans et d'imprudens tous

et *Bible de Vence, première dissert. sur la Vulgate, Tom.* 1, *pag.* 143, *cinquième édition.*

(1) Ludovic. de Dieu, *in Notis ad Evangelia, passim.*

(2) Grotius, *Præf. annotationum in Vet. Test.*

ceux qui osent mal parler de cette version : « Non est ergo temerè nata Vulgata editio, ut quidam scioli stultè et imprudenter clamitant (1). »

Drusius loue le concile de Trente d'avoir donné à la Vulgate la sanction de son autorité, « parce que, dit-il, les versions nouvelles ne sont pas meilleures que cette ancienne, et qu'elles ont peut-être de plus grands défauts (2). »

Thomas Hartwell Horne, quoique n'ayant pas une grande autorité parmi les critiques, peut d'autant mieux être invoqué en faveur de la Vulgate, qu'étant anglican, son jugement n'est pas suspect, et qu'il parle d'après l'opinion commune de ses coréligionnaires. Cet auteur dit donc, que bien que la Vulgate ne soit ni inspirée ni infaillible, comme l'ont prétendu quelques théologiens de l'Église romaine, il est reconnu qu'elle est en général une version fidèle, qu'elle rend assez souvent le sens des Écritures avec plus d'exactitude que les versions plus modernes, et que par conséquent elle ne doit être nullement négligée dans la critique biblique : « Although the latin Vulgate is neither inspired nor infallible, as Morinus, Suarez, and other advocates of the romish Church have attempted to maintain, yet it is allowed to be in general a faithful translation, and sometimes exhibits the sense of Scripture with greater accuracy than the more modern versions... The latine Vulgate therefore is by no means to be neglected by the biblical critic (3). »

(1) Fagius, *Præf. ad collat. translat. Vet. Test.*

(2) Drusius, *ad loca difficilia Pentateuchi.*

(3) T. H. Horne, *An Introd. to the critical study and knowledge of the holy Scriptures, vol.* II, *pag.* 205, *third edition.*

G. Gésénius est assurément l'hébraïsant le plus habile de notre époque ; et nous ne pensons pas que personne puisse sérieusement lui contester la prééminence dans la science hébraïque ; eh bien ! ce savant philologue, malgré ses préjugés dogmatiques et son rationalisme si prononcé, combat très-souvent les significations de mots hébreux, et les interprétations données, soit par toutes les autres versions, soit par les commentateurs et les hébraïsans anciens et modernes, pour maintenir les sens donnés aux mots et aux phrases du texte original par l'auteur de la Vulgate. On n'a, pour s'en convaincre, qu'à parcourir son *Lexicon manuale hebraicum et chaldaicum*.

Enfin Walton, après avoir rapporté les témoignages flatteurs des plus habiles protestans en faveur de notre Vulgate, ajoute : « Ex his testimoniis satis clarè constat, protestantium doctissimos, licèt Vulgatam in thronum authentias non ponant, nec fontibus æquent, nec ab omni errore immunem statuant, haud tamen eam contemnere, sed ei honorem debitum deferre ob causas quas jam declaravimus, et ob easdem causas eamdem in hâc nostrâ Bibliorum editione exhibemus, reliquis hodiernis latinis omissis, quæ cum omnes ex hebræi Veteris et græci Nov. Test. hodiernis codicibus factæ sint, haud æquum judicavimus inter antiquas, quæ propter canitiem suam venerabiles existunt, neotericas hasce collocare (1). »

(1) Walton, *Prolegom.* x. *n.* 14, *sub fine.*

QUESTION CINQUIÈME.

Quel est le caractère de la Vulgate?

Pour bien comprendre l'objet de cette Question, il faut se rappeler que la Vulgate actuelle se compose : 1° des livres proto-canoniques de l'Ancien-Testament traduits par saint Jérôme sur l'hébreu, et des livres de Tobie et de Judith, traduits du chaldéen ; 2° des livres de l'Ancien-Testament, tels qu'ils se trouvaient dans l'ancienne Italique, c'est-à-dire la Sagesse, l'Ecclésiastique, Baruch, les premier et deuxième des Machabées, la Lettre de Jérémie (1). Saint Jérôme avait, il est vrai, traduit tout le Psautier sur le texte hébreu; mais cette version ne fut pas adoptée à cause du long usage qu'on faisait dans toute l'Église du Psautier de l'ancienne Italique (2) ; 3° des livres du Nouveau-Testament de l'ancienne Italique, corrigés sur les textes grecs par le même père, à la prière du pape Damase.

Revenons maintenant au caractère de notre Vulgate. « Saint Jérôme, dit le père Fabricy, voulut faire une version qui ne fût ni barbare ni trop littérale. Il se piqua d'avoir de la clarté et de la précision. Peu embarrassé d'un terme de plus ou de moins qui était dans le texte, il eut uniquement en vue d'en bien rendre le sens. Telle est la règle que doit se prescrire un habile interprète, telle est aussi celle que saint Jérôme se prescrivit (3). »

(1) Quant aux sept derniers chapitres d'Esther, aux deux derniers de Daniel, au cantique des trois jeunes Hébreux et au Psautier, voyez ce qui en est dit un peu plus haut, § II, *pag.* 221, *not.*

(2) Hier. *Præf. in Evang. ad Damasum.*

(3) Fabricy, *Des titres primitifs de la Révélation, tom.* II, *pag.* 120.

Le savant père, dans les endroits même où il traduit fidèlement l'hébreu, emprunte assez souvent les expressions de l'ancienne Italique lorsqu'elle ne s'éloigne pas beaucoup de ce texte; c'est lui-même qui en avertit: « Noluimus ergo immutare quod ab antiquis legebatur, quia idem sensus erat... sed et in hoc nulla sensus mutatio, et nos antiquam interpretationem sequentes, quod non nocebat mutare noluimus (1). » Il dit ailleurs qu'il ne s'est assujetti à l'autorité d'aucun interprète, mais qu'il a traduit simplement sur l'hébreu, en se rapprochant des Septante plutôt que des autres traductions, dans les endroits où ils ne différaient pas trop du texte hébreu; et cela dans la crainte de choquer les lecteurs, en donnant à sa traduction une trop grande apparence de nouveauté: « Hoc breviter admonens, quod nullius auctoritatem secutus sum, sed de hebræo transferens magis me LXX interpretum consuetudini coaptavi; in his dumtaxat quæ non multùm ab hebraicis discrepant, ut nec novitate nimiâ lectoris studium deterrerem (2). » Enfin il ajoute qu'il a eu aussi quelquefois recours à Aquila, à Symmaque et à Théodotion: « Interdùm Aquilæ quoque Symmachi et Theodotionis recordatus sum (3). »

Il faut remarquer que saint Jérôme, dans les passages obscurs et difficiles, adopte des interprétations conformes aux commentaires des plus habiles docteurs juifs de son temps, et que s'attachant parfois trop servilement à

Dans ce passage, le père Fabricy reprend R. Simon, qui ne s'est pas exprimé avec assez d'exactitude sur cette matière, et qui même n'a pas été constant dans ses observations.

(1) Hier. *Epist. ad Sunniam et Fretelam.*

(2) *Idem, Præf. ad Comment. in Ecclesiasten*, et *Præf. in Pentat.*

(3) *Idem Præf. ad Comment. in Ecclesiasten.*

la lettre du texte, il rend sa version tantôt très-difficile à comprendre, tantôt même entièrement inintelligible, comme on le verra dans la Question suivante, où nous exposerons les principaux idiotismes de cette version.

Il faut remarquer encore que la longue habitude où l'on était de lire certains mots ou certaines phrases dans l'ancienne Italique, les a fait remettre dans la Vulgate actuelle, contre l'intention de saint Jérôme, qui avait eu grand soin de les en retrancher. On en voit un assez grand nombre d'exemples dans les livres des Rois et dans les Proverbes ; il y en a de même plusieurs dans les Psaumes, mais moins dans les autres livres (1).

Plusieurs critiques ont objecté que saint Jérôme, malgré la promesse qu'il avait faite de donner une version de l'Ancien-Testament entièrement traduite sur l'hébreu, s'est éloigné assez souvent de ce texte. Mais cette objection n'a aucun fondement, quand on considère 1° que le texte hébreu que lisait saint Jérôme était évidemment différent du nôtre dans plusieurs endroits ; 2° que la langue hébraïque ayant un grand nombre de termes dont le sens est équivoque et indéterminé, le saint docteur a suivi celui qui lui a paru le meilleur. D'ailleurs, comme nous l'avons déjà remarqué (pag. 238), la Vulgate, dans les significations qu'elle donne aux mots et aux phrases du texte original, a souvent raison de s'éloigner de celles des rabbins et des autres interprètes modernes ; 3° que du temps de saint Jérôme, la leçon du texte hébreu n'était point fixée par les points voyel-

(1) D. Calmet, *Dissertations, etc. Tom.* I, *part.* II, *pag.* 104 ; *Dissert. sur la Vulgate.* Cette dissertation de D. Calmet a été reproduite dans la *Bible de Vence;* l'endroit que nous citons ici s'y trouve *Tom.* I, *pag.* 146, 147 *de la cinquième édition.*

les, comme elle l'est à présent; il est tout naturel qu'il ait parfois lu ce texte autrement que nous ne le lisons aujourd'hui, et, par une conséquence nécessaire, qu'il l'ait aussi traduit d'une manière différente de nos nouveaux interprètes; 4° que, comme nous l'avons prouvé plus haut (Question troisième), l'on n'a jamais prétendu dans l'Église que saint Jérôme fût inspiré ou infaillible dans la composition de sa version, et que par conséquent il a pu se tromper dans quelques endroits, en ne saisissant pas toujours le sens du texte sur lequel il travaillait.

Il faut remarquer enfin que la traduction de saint Jérôme, qui se trouve dans la *Divina bibliotheca Hieronymi*, publiée à Paris, en 1693, par Martianay, n'ayant point été corrigée comme notre Vulgate, diffère en beaucoup d'endroits de cette dernière version.

QUESTION SIXIÈME.

Quels sont les principaux idiotismes des textes originaux qui ont été conservés dans la Vulgate?

L'Écriture, comme l'a remarqué saint Augustin, a une langue particulière, et ceux qui n'en ont point appris les règles ne pouvant l'entendre qu'avec beaucoup de peine, se trouvent assez embarrassés quand ils veulent l'expliquer : *Scriptura nostra, quomodò loquitur, sic intelligenda est; habet linguam suam; quicumque hanc linguam nescit, turbatur* (1). En effet, les écrivains sacrés étant originairement hébreux ou hellénistes, c'est-à-dire Grecs hébraïsans, nous ont transmis les livres saints avec toutes les locutions et toutes les expressions

(1) Aug. *Tract.* x *in Joan. c.* II.

propres à la langue hébraïque. D'un autre côté, ceux qui les ont traduits de l'hébreu en grec, ou du grec en latin, n'ont presque rien changé à ces idiotismes. De là ces hébraïsmes et ces hellénismes sans nombre, qui arrêtent presque à chaque pas le lecteur étranger à la connaissance de la langue sainte. La Vulgate latine surtout, qui assez ordinairement imite avec fidélité la concision du texte original, devient souvent par là même inintelligible. Aussi est-ce pour mieux faire comprendre le sens littéral de cette version à ceux de nos lecteurs qui n'ont aucune connaissance de la langue hébraïque, que nous traitons ici une question qui est une sorte de complément de la précédente, et dans laquelle nous avons tâché de signaler les hébraïsmes principaux, ceux-là mêmes que saint Augustin regardait comme si nécessaires pour bien entendre l'Écriture, qu'il exhortait tous ceux qui l'étudiaient à les apprendre et à se les rendre familiers (1). Or, parmi ces idiotismes de la langue sacrée, les uns regardent plus particulièrement les noms, les autres les verbes, d'autres enfin les particules (2).

§ I. *Idiotismes des noms.*

1. Les Hébreux n'ayant point dans leur langue de genre neutre, le remplacent le plus ordinairement par le féminin. L'auteur de la Vulgate se conforme quelquefois à cet hébraïsme. Ainsi Ps. XXVI, 4 : *Unam petii*. Ps. CXVIII, 50 : *Hæc me consolata est*, etc.

(1) Aug. *De Doctr. chr. l.* III.

(2) Nous avons réduit à ces trois toutes les autres parties du discours, à l'imitation de la plupart des grammairiens hébreux. Le nom comprend le substantif, l'adjectif et le pronom, et la particule renferme l'adverbe, la préposition, la conjonction et l'interjection.

2. Les noms abstraits se mettent souvent pour les concrets. Ainsi 1 Cor. I, 30 : Factus est nobis *sapientia, et justitia, et sanctificatio et redemptio*, est pour *qui* nos *sapientiam edoceret*, nos *justificaret, sanctificaret* et *redimeret*. Joan. XI, 25 : Ego sum *resurrectio* et *vita*, est pour Ego sum *resuscitans* et *vivificans*, etc. Les Psaumes en particulier sont pleins de ces sortes d'hébraïsmes, comme nous le verrons un peu plus bas.

3. Lorsque deux substantifs sont liés ensemble par la particule *et*, le second sert quelquefois d'adjectif et en a la signification. Matth. III, 11 : Baptizabit in *Spiritu sancto, et igne*, c'est-à-dire, dans l'Esprit saint qui purifie et enflamme comme le feu, etc. Cette construction, qui n'est autre chose que la figure appelée *hendyade*, ἐν διὰ δυοῖν, c'est-à-dire une seule chose exprimée par deux mots différens, n'est pas aussi commune qu'on le croit généralement. On y a rattaché à tort un certain nombre d'exemples, parce qu'on s'est mépris sur le véritable sens des termes hébreux. C'est ainsi qu'on lit dans la Vulgate, Gen. III, 16 : Multiplicabo *ærumnas tuas et conceptus tuos*, qu'on prétend être mis pour *ærumnas conceptûs tui* ; or le mot hébreu traduit par *conceptus* signifie ici les douleurs de la grossesse.

4. La répétition d'un même substantif au même cas avec ou sans la copule *et*, indique ordinairement ou l'universalité, comme Ezech. XIV, 4 : *Homo homo*, pour *omnis homo ;* ou un grand nombre, une multitude, comme 4 Reg. III, 16 : *Fossas et fossas*, pour *fossas multas* (compar. Gen. XIV, 10). Ps. LXXXVI, 5 : *Homo et homo*, au lieu de *homines multi*, etc. ; ou une différence, une diversité dans l'espèce ; Prov. XX, 10 : *Pondus et pondus* pour *diversa pondera*, comme on lit Deut. XXV, 13.

C'est ainsi qu'il faut entendre l'expression Ps. XI, 3 : In *corde et corde* locuti sunt, c'est-à-dire, avec un cœur qui n'est pas le même, avec des sentimens différens ; ou enfin la vivacité de sentiment de celui qui parle, vivacité qui acquiert un nouveau degré de force et d'énergie quand le substantif est répété par trois fois. Voyez entre autres exemples 4 Reg. IV, 19; Ps. XXI, 1; Matth. XXIII, 37 ; Jer. VII, 4 ; XXII, 29. Mais quand le substantif répété est mis la seconde fois au génitif, il tient lieu de superlatif. Voyez un peu plus bas, nº 10.

5. Les adjectifs sont souvent remplacés par un substantif précédé d'une préposition. Ps. LXXXIX, 5 : Custodia *in nocte,* c'est-à-dire *nocturna*. Joan. III, 31 : Qui est *de terrâ,* c'est-à-dire *terrenus*, etc.

6. Les adjectifs qui indiquent une possession, une manière d'être, une habitude, et qui dans nos langues modernes sont pour la plupart dérivés du substantif dont ils indiquent la possession, se trouvent quelquefois remplacés par les mots *filius, vir*. 1 Reg. XX, 31 : *Filius mortis*, au lieu de *qui doit mourir* (comp. 3 Reg. II, 26). Eph. V, 8 : *Filii lucis*, c'est-à-dire hommes *éclairés*. Jes. V, 1 : *Filius olei*, seu *pinguedinis*, pour *pinguis*. Thren. III, 13 : *Filia pharetræ*, pour *flèche*, parce qu'elle est renfermée dans le carquois. 2 Reg. XVI, 7 : *Vir sanguinum*, pour *sanguinarius*, etc.

7. Le positif se met souvent pour le comparatif. Ps. CXVII, 8, 9 : *Bonum* est confidere in Domino, quàm confidere in homine ; *bonum* est pour *meliùs*. Matth. XVIII, 8 : *Bonum* est intrare quàm, etc. au lieu de *meliùs*, etc.; et quelquefois pour le superlatif. Matth. XXII, 36 : Mandatum *magnum*, pour *maximum*, comme le porte le vers. 38.

8. Le comparatif s'exprime en hébreu par la particule MIN, qui signifie *plus que*, *præ;* mais comme cette particule signifie aussi *ab*, *ex*, la Vulgate la rend quelquefois dans ce dernier sens, lors même qu'il s'agit d'un comparatif. Voyez, pour les exemples, les Idiotismes des particules.

9. Le comparatif s'exprime quelquefois par une négation. Ose. VI, 6 : Misericordiam volui, et *non* sacrificium, au lieu de *magis*, *potiùs quàm* sacrificium (comp. 1 Reg. XV, 22; Eccl. IV, 17). Marc. XIII, 31 : Cœlum et terra transibunt, verba autem mea *non* transibunt, au lieu de *potiusquàm* verba mea.

10. Le superlatif se rend tantôt par *nimis*. Gen. VII, 19 ; Ex. I, 7 ; Matth. VII, 28 ; Marc. IX, 2 ; tantôt par un substantif répété, et mis la seconde fois au génitif. Gen. IX, 25 : *Servus servorum*, le plus vil, le dernier des esclaves. Ps. CXLVIII, 4 : *Cœli cœlorum*, les cieux les plus élevés ; et tantôt par le nom de DIEU ajouté au substantif. Ps. XXXV, 7 : Montes DEI ; et LXXIX, 11 : Cedros DEI, pour montes *elatissimi*, cedros *altissimos*.

11. Quant aux nombres, le singulier se met souvent pour le pluriel. Gen. XLIX, 6 : Occiderunt *virum*, pour *viros*. Joan. I, 29 : *Peccatum* mundi, au lieu de *peccata ;* voyez surtout Galat. VI, 1 ; et le pluriel pour le singulier. Deut. I, 31 : Portavit te Dominus Deus tuus in omni viâ per quam *ambulâstis*, au lieu de *ambulâsti*.

12. Les cas se mettent également l'un pour l'autre. Act. XXIII, 15 : Ut producat illum ad vos aliquid certiùs *cognituri* de eo, pour *cognituros*. Ps. LXI, 4 : Quousque irruitis in hominem... tanquam *parieti inclinato*, etc. pour *in parietem inclinatum*, etc.

13. La Vulgate conserve quelquefois les cas tels qu'ils

sont dans le grec, sans égard pour la concordance latine. 2 Thess. II, 1 : Rogamus... per adventum Domini nostri, et *nostræ congregationis* in ipsum, au lieu de *nostri congregationem* ou *aggregationem* ad ipsum. 2 Cor. X, 15 : Spem habentes *crescentis fidei vestræ*, in nobis magnificari, pour *crescentem fidem vestram*. Voyez 2 Mach. I, 2 ; Act. XIX, 26 ; et de plus Ps. LXXVII, 14 ; Sap. X, 17, où *diei* est mis pour *per diem, interdiù*.

14. Le nominatif se met souvent d'une manière absolue, c'est-à-dire comme détaché de la proposition, quoique son usage propre soit d'en caractériser le sujet. Ps. X, 6 : *Dominus* in cœlo sedes ejus. Matth. XII, 36 : *Omne verbum otiosum*... reddent rationem de eo, etc. Cet hébraïsme n'est point un pur pléonasme, comme plusieurs l'ont prétendu ; il a pour but d'attirer l'attention principalement sur l'idée exprimée par le nominatif absolu. Ainsi, dans ces deux exemples, l'objet dominant de la pensée des auteurs sacrés, et sur lequel surtout ils ont voulu fixer les esprits, c'est *Dominus* et *omne verbum otiosum* (1).

15. Le génitif se prend tantôt activement, tantôt dans un sens passif, selon que l'exige la suite du discours. C'est ainsi, par exemple, que l'amour de DIEU ou de JÉSUS-CHRIST signifie l'amour par lequel il nous aime, comme dans Ephes. III, 19 : Scire supereminentem scientiæ charitatem *Christi ;* et quelquefois, celui par lequel il est aimé, comme dans 2 Thess. III, 5 : Dominus dirigat corda vestra in charitate DEI, etc.

16. Le génitif marque assez souvent : 1° la fin qu'on se propose. Jes. XXXIV, 5 : Populus *interfectionis meæ*,

(1) Voy. J. B. Glaire, *Principes de grammaire hébraïque et chaldaïque*, § 475.

c'est-à-dire, un peuple que j'ai *destiné au carnage*. Joan. VI, 29 : Opus DEI, signifie l'œuvre faite pour Dieu, etc. 2° L'effet qui est produit. Gen. II, 9 : Lignum *vitæ*, arbre qui *conservait la vie*. Luc. I, 69 : Cornu *salutis*, puissance qui *donne le salut*, etc. 3° Le sujet dans lequel est reçu, ou bien auquel on attribue quelque chose. Jes. LV, 3 : Misericordias *David* (id est *Davidis*), la miséricorde *promise à David*. Rom. XV, 8 : Promissiones *patrum*, les promesses *faites à leurs pères*, etc. 4° La ressemblance. Jer. XXII, 19 : Sepultura *asini*, sépulture *semblable à celle* d'un âne. Luc. I, 17 : In spiritu et virtute *Eliæ*, dans un esprit et une vertu *semblables à ceux d'Élie*, etc.

17. Le datif se met quelquefois 1° pour la préposition *adversùs*, *contra*. Ps. XXXV, 12 : Non veniat *mihi* pes superbiæ, pour *contra me*. Matth. XXIII, 31 : Testimonio estis *vobismetipsis*, au lieu de *contra vosmetipsos*, etc. 2° Pour la particule latine *de* : Ps. III, 3 : Multi dicunt *animæ meæ*, pour *de animâ meâ*. Ezech. XXIII, 43 : Et dixi *ei*, pour *de eâ*, etc. 3° Quelquefois aussi il est remplacé lui-même par une préposition. 1 Petr. I, 4 : Conservatam in cœlis *in vobis*, c'est-à-dire qui vous est réservée dans le ciel. Coloss. I, 20 : Et per eum reconciliare omnia *in ipsum*, pour *ipsi*, comme semble le prouver 2 Cor. V, 18, 39 : Qui nos reconciliavit *sibi*.

18. L'accusatif est souvent remplacé par la préposition *in* avec l'ablatif. Ps. CIX, 7 : Judicabit *in nationibus*, au lieu de *gentes*. Marc. VI, 2 : Admirabantur *in doctrinâ* ejus, pour *doctrinam*. Cet idiotisme, qui est très-fréquent dans l'Ancien-Testament surtout, a pour but de donner à l'idée renfermée dans le verbe plus de force et d'énergie. C'est une vérité qui n'a peut-être pas été assez remarquée par les hébraïsans, mais qui n'en

est pas moins incontestable. Ainsi le vrai sens de la Vulgate dans ces deux textes, est : Il exercera de grands jugemens envers les nations ; et : Ils restaient frappés d'une vive admiration à la vue de sa doctrine. Dans Joan. VIII, 25 : Tu quis es? principium, qui et loquor vobis ; le mot *principium* est très-vraisemblablement à l'accusatif absolu, comme tenant lieu de l'expression adverbiale *à principio ;* car il y a dans le texte grec τὴν ἀρχὴν. Dans ce cas, le sens de la proposition serait : Je suis dès le commencement (de toutes choses); ou bien : Je suis ce que je vous ai dit dès le commencement, savoir, la lumière du monde. C'est en effet par ces mots que JÉSUS-CHRIST avait commencé le discours qu'il adressait alors aux Juifs, comme on peut le voir au verset 12 de ce même chapitre (1).

19. La répétition d'un même pronom démonstratif indique des choses que l'on ne veut point distinguer. 4 Reg. IX, 12 : *Hæc* et *hæc* locutus est mihi, c'est-à-dire *diversa*. 1 Reg. XXI, 2 : Pueris condixi in *illum* et *illum* locum, c'est-à-dire *in diversa* loca.

20. Le pronom possessif, qui a le plus ordinairement une signification active, se prend souvent dans le sens passif. Job, XXXIV, 6 : Sagitta *mea*, la flèche dont je suis percé. Ps. XXVI, 1 : Dominus illuminatio *mea*, le Seigneur est la lumière dont je suis éclairé. Voyez encore Jes. LVI, 7; Jer. X, 19; Ps. LXVIII, 20, etc.

§ II. *Idiotismes des verbes.*

Il y aurait beaucoup de choses à dire sur les idiotis-

(1) Le vocatif et l'ablatif n'offrant que des idiotismes qui se comprennent facilement, nous les passons sous silence.

mes des verbes; nous tâcherons cependant, dans notre brièveté, de ne rien omettre d'essentiel. On a pu d'ailleurs déjà remarquer plusieurs de ces idiotismes quand, dans le paragraphe précédent, nous avons exposé ceux qui regardent les noms.

1. Lorsqu'un verbe actif, au lieu de régir l'accusatif, se joint à son complément direct par l'intermédiaire d'une préposition, il donne à l'action qu'il exprime une nouvelle force et plus d'énergie; voyez § I, n. 18.

2. Plusieurs verbes qui indiquent une chose comme positive, ne signifient réellement que dire, déclarer, publier cette chose. Lev. XIII, 6 : *Mundabit* eum, *il* le *déclarera pur*; et vers. 15 : *Polluetur*, c'est-à-dire *il sera déclaré impur*. Luc. VII, 29 : *Justificaverunt* Deum, pour *ils publièrent* que Dieu *était juste*.

3. Le verbe *odisse* est mis quelquefois pour *minùs diligere*. Luc, XIV, 26 : Si quis venit ad me, et non *odit* patrem suum et matrem, se trouve ainsi expliqué par Matth. X, 37 : Qui *amat* patrem aut matrem *plusquàm* me, non est me dignus (1).

4. Quand deux verbes de même temps ou de même mode sont joints ensemble par une copule, le second exprime quelquefois le complément du premier et représente l'infinitif, et d'autres fois, le premier tient lieu

(1) Il y a des cas où rien n'empêche de conserver au verbe *odisse* son sens propre *haïr*. R. Simon est peut-être allé un peu trop loin sur ce point dans sa discussion avec Bossuet, et Bossuet, à son tour, nous a paru exagéré dans sa censure au sujet du sens donné à ce verbe par son adversaire. Voyez Bossuet, *Première instruction sur la version du N. T. imprimée à Trévoux*, IV*e remarque*. *Tom.* IV, *pag.* 434 *et suiv.* et *Bibliothèque critique, ou recueil de diverses pièces critiques, etc.* *publiées par M. de Sainjore. Tom.* IV. *Lettre* 51*e*, *pag.* 529 *et suiv.*

d'un adverbe. Jes. I, 19 : Si volueritis *et audieritis* me, *et audieritis* est pour *audire*. Rom. X, 20 : Isaïas *audet et dicit*, c'est-à-dire Isaïe dit hautement. Cet hébraïsme se trouve principalement dans les verbes *addere*, *adjicere*, et autres qui ont une signification analogue. 1 Reg. III, 8 : Et adjecit *et vocavit*, pour *rursùm vocavit* ; et verset 21 : *Addidit* Dominus *ut appareret*, au lieu de *iterùm apparuit*. Voyez encore Luc, XX, 11, 12, etc.

5. Quand un même verbe est répété plusieurs fois, ou qu'il est précédé d'un nom ayant le même sens que lui, l'action qu'il exprime devient plus forte et plus énergique. Jes. XXIV, 3 : *Dissipatione dissipabitur* terra, c'est-à-dire, *prorsùs dissipabitur*. 1 Reg. XXVI, 25 : *Potens poteris*, pour *poteris omninò*. Luc. XXII, 15 : *Desiderio desideravi*, au lieu de *ardenter desideravi*.

6. Le parfait s'emploie assez souvent pour le présent dans les choses qui ont coutume de se faire, c'est-à-dire dans les propositions générales, dont la vérité ne dépend d'aucune circonstance de temps. Ps. I, 1 : Beatus vir qui non *abiit* in consilio impiorum, et in viâ peccatorum non *stetit*, au lieu de *abit*, *stat*, etc.

7. Le parfait s'emploie aussi pour le futur, 1° dans les prédictions et les promesses prophétiques, où les choses prédites et promises sont envisagées par l'écrivain sacré comme déjà accomplies, ou bien se passant sous ses yeux. Jes. IX, 2 : Populus, qui ambulabat in tenebris, *vidit* lucem magnam, au lieu de *videbit*. 2° Quand il se trouve dans une proposition dépendante d'une première : Ps. XLII, 3 : Emitte lucem tuam et veritatem tuam, ipsa me *deduxerunt* et *adduxerunt*, au lieu de *deducent*, *adducent*, etc. (1).

(1) Le parfait est encore mis très-souvent dans la Vulgate pour le

8. Le futur s'emploie 1° comme le prétérit pour le présent dans les propositions générales dont la vérité est indépendante de toute circonstance de temps. Deut. XXXII, 29 : Ego *occidam*, et ego vivere *faciam*, pour *occido, facio*. Voyez encore Judith, VIII, 15 ; Ps. I, 2 ; Amos, III, 3, 4, etc. 2° Pour l'imparfait. Ps. XXXIV, 13 : Humiliabam in jejunio animam meam, et in oratio meâ in sinu meo *convertetur*, pour *convertebatur* ; 3° lorsque le verbe renferme implicitement les idées de *devoir* et de *coutume*. Gen. XXX, 31, etc.

9. L'impératif se met quelquefois 1° pour le suppositif. Eccli. XXX, 9 : *Lacta* filium, et paventem te faciet, au lieu de *si lactes*. Luc, X, 28 : *Fac* hoc, et vives, pour *si facias*, etc. 2° Pour le prétérit. Jes. LIX, 13 : *Peccare* et *mentiri*, au lieu de *peccavimus*, *mentiti sumus*. 3° Pour l'impératif. Rom. XII, 15 : *Gaudere* cum gaudentibus, *flere* cum flentibus, au lieu de *gaudeamus*, *fleamus*. Dans ces deux derniers cas, le contexte laisse facilement supposer quel est le temps et le mode que l'infinitif remplace.

§ III. *Idiotismes des particules.*

1. Les particules *antequàm*, *priusquàm*, *donec*, *usquè* et autres semblables, ne signifient pas toujours qu'une chose s'est faite après le terme qui est marqué, ou qu'elle n'a pas eu lieu lorsque la proposition qui précède ces

plus-que-parfait ; les antécédens et les conséquens peuvent quelquefois le faire distinguer, mais le plus ordinairement ce moyen ne suffit pas. Nous en avons indiqué un autre dans le *Pentateuque, avec une traduction française, etc. Tom.* II, EXODE ; mais ce moyen ne peut être compris et apprécié que par les personnes qui sont familiarisées avec la langue hébraïque.

particules est affirmative : ainsi dans Gen. VIII, 7 : Et non revertebatur *donec siccarentur* aquæ, *donec siccarentur* ne prouve pas que le corbeau revint dans l'arche lorsque les eaux eurent disparu de dessus la terre. Dans Matth. I, 25 : Et non cognoscebat eam *donec peperit* filium suum primogenitum, *donec peperit* ne suppose nullement que Joseph connut Marie après qu'elle eut enfanté son premier-né. De même, dans Matth. XXVIII, 20 : Ecce ego vobiscum sum *usquè ad consummationem seculi*, ces derniers mots ne disent point que JÉSUS-CHRIST ne devait pas être avec ses disciples après la fin du monde. Voyez encore Ps. CIX, 2 ; Matth. I, 18, etc.

2. La négative *non*, jointe à *omnis*, signifie *nullus*. Ps. CXVIII, 133 : Et *non* dominetur mei *omnis* injustitia, c'est-à-dire *nulla* injustitia. Matth. XXIV, 22 : *Non* fieret salva *omnis* caro, pour *nulla* caro, etc.

3. La préposition *à*, *ab*, signifie quelquefois *plus que*, *en comparaison de*. Eccli. XXIV, 39 : A mari enim abundavit cogitatio ejus, et consilium illius *ab* abysso magnâ, c'est-à-dire *plusquàm* mare, *præ* abysso. 2 Cor. XI, 15 : Existimo me nihil minus fecisse, *à* magnis apostolis, c'est-à-dire *præ* magnis, etc. C'est ainsi qu'il faut entendre, Ps. IV, 8 : *à* fructu, qui ne se conçoit pas dans un autre sens, ou qui du moins ne permet pas de trouver la moindre suite dans les idées du Psalmiste. Voyez encore Ps. XVII, 49 ; Ps. CII, 11 ; Hebr. II, 7.

4. Quand un verbe se trouve construit avec un complément qui ne lui convient pas, ce genre de construction indique qu'un autre verbe auquel appartient le complément est sous-entendu, et que celui qui est exprimé réunit la signification de ce verbe sous-entendu à la sienne. La nature de la proposition, aussi bien que

la construction elle-même, suggèrent facilement à l'esprit la signification du verbe sous-entendu. Jerem. XIII, 27 : Non *mundaberis post me*, est évidemment pour *mundaberis eundo post* (id est *sequendo*) *me*. Hos. III, 5 : Et *pavebunt ad Dominum*, c'est-à-dire *accedendo ad Dominum*. Apoc. XIII, 3 : *Admirata est* universa terra *post bestiam*, c'est-à-dire, *admirata est, sequendo bestiam*, etc.

QUESTION SEPTIÈME.

Comment et dans quel temps la Vulgate a-t-elle été reçue dans l'Église?

Quoique la Vulgate, dont la plus grande partie a pour auteur et pour correcteur saint Jérôme, comme nous l'avons vu dans la Question première, soit de beaucoup supérieure à toutes les autres anciennes versions, à peine eut-elle paru, qu'elle fit élever contre ce père une foule de réclamations et de censures amères, dont il se plaint lui-même dans presque toutes ses préfaces et dans un grand nombre de ses lettres. Les uns l'accusaient de n'avoir entrepris sa version que pour faire tomber celle des Septante, d'autres prétendaient qu'il judaïsait, qu'il falsifiait les Écritures, et qu'il insultait par ses prétentions à l'autorité des anciens. L'un de ses plus ardens accusateurs fut Rufin, prêtre d'Aquilée. Si ce violent orage fit que la traduction du saint docteur ne fut pas d'abord acceptée par toutes les églises latines, il n'empêcha pas qu'elle ne reçût des applaudissemens; car les hommes les plus habiles de cette époque exhortèrent le saint docteur à poursuivre son travail. Lucinius, Espagnol très-zélé pour les saintes

Écritures, lui envoya d'Espagne à Bethléhem, dès l'an 394, six copistes, pour prendre le plus qu'ils pourraient des exemplaires de sa version. Ce fut encore du vivant de saint Jérôme que Sophronius traduisit en grec une partie des traductions qu'il avait faites sur l'hébreu, et que le prêtre Philippe ne voulut suivre d'autre version, dans son commentaire sur Job, que celle de ce père. Ceux-mêmes qui la décriaient en public, l'admiraient pourtant, et ne cessaient de la lire secrètement (1).

Saint Augustin lui-même, quoiqu'il eût défendu qu'on lût dans son diocèse la nouvelle traduction, rendit cependant à cet important ouvrage toute la justice qu'il méritait. Bien plus, « il l'approuva tellement dans la suite, qu'il en composa son *Speculum* ou miroir, qui est un tissu des plus beaux endroits moraux de l'Écriture, destiné à être mis entre les mains des simples fidèles, qui n'avaient pas le moyen ni le loisir de lire toute la Bible (2). »

Pendant le ve et le vi^e^ siècle, la nouvelle version acquit une assez grande autorité, puisqu'au viie Grégoire le Grand dit que de son temps l'Église romaine se servait et de l'ancienne Vulgate, faite sur le texte des Septante, et de celle de saint Jérôme, faite sur l'hébreu (3); et quoique ce saint pontife suivît la nouvelle traduction

(1) On trouvera toutes ces particularités dans Hieron. *Præf. in Job, in Psal. in libr. Esdr. et Nehem. in Paralip.* et dans Hieron. *Epist. ad Lucinium Bæticum de Scriptorib. Eccles. Apolog. contra Rufin. l.* II. *Epist.* XXVI *ad Marcellam.* Rufinus, *Invectivæ in Hieronymum, l.* II.

(2) D. Calmet, *Dissert. Tom.* I. *part.* II, *pag.* 102, 103; ou bien *Bible de Vence, Tom.* I, *pag.* 144, 145, *cinq. édition.*

(3) Greg. Magn. *Præf. in lib. Moral. in Job.*

de saint Jérôme dans son commentaire sur Job, il faisait quelquefois usage de l'ancienne version : « Nunc novam, nunc veterem per testimonias assumo, ut quia sedes apostolica utrâque utitur, mei quoque labor studii ex utrâque fulciatur. » On voit cependant qu'il donnait la préférence à celle de saint Jérôme ; car il dit dans un endroit qu'elle est plus fidèle (1), et dans un autre, qu'il faut ajouter foi à tout ce qu'elle dit, parce qu'elle est conforme à l'original (2).

Peu de temps après saint Grégoire le Grand, et vers l'an 630, saint Isidore de Séville disait que la version des saintes Écritures faite d'hébreu en latin par saint Jérôme, était généralement en usage dans toutes les églises : « Cujus editione omnes ecclesiæ usquequaquè utuntur (3). » Peut-être que ce saint n'entend parler que des églises d'Espagne, où il vivait ; mais, quoiqu'il en soit, peu de temps après saint Isidore, toutes les églises latines ne se servirent plus que de la nouvelle Vulgate, à l'exception du Psautier selon les Septante, qui fut toujours conservé. Ainsi la force de la coutume aussi bien que le consentement unanime des églises, en introduisant partout la Vulgate, préparèrent les voies au décret du saint concile de Trente.

QUESTION HUITIÈME.

Notre Vulgate actuelle est-elle différente de la version de saint Jérôme?

Sébastien Munster a prétendu, dans la préface de sa

(1) Greg. Magn. *l.* I. *Homil.* X. *n.* 6. *in Ezech.*
(2) Idem. *l.* XX. *in cap.* XXX. *Moral. in Job. c.* XXXII. *n.* 62.
(3) Isidor. *l.* I. *de Officiis Eccles.*

version latine, que la version que saint Jérôme avait faite de la Bible s'était entièrement perdue, à l'exception de celle qu'il fit de l'Ecclésiaste et du Psautier. Une autre opinion, moins tranchée que celle de Munster, a été soutenue par Benjamin Kennicott ; ce critique n'a pas fait difficulté d'avancer, dans son Examen du texte hébreu de l'Ancien-Testament, que cette même version s'était perdue en partie. Tous les bons critiques trouveront certainement que l'opinion de Munster est insoutenable, et qu'elle ne mérite pas même qu'on la réfute. Quant à celle de Kennicott, l'auteur ne l'a point appuyée sur des preuves assez solides pour qu'on puisse l'adopter ; nous croyons, au contraire, qu'on ne manque pas de raisons suffisantes pour la rejeter. C'est pourquoi nous établissons la proposition suivante :

PROPOSITION.

Notre Vulgate actuelle ne diffère pas, quant au fond, de la version de saint Jérôme.

« Tout, dit le père Fabricy, nous porte à croire que nous avons encore la version originale de saint Jérôme, soit dans notre Vulgate, soit dans les œuvres imprimées de ce père, soit enfin dans nos manuscrits (1). » En comparant en effet ces trois témoins, on ne peut s'empêcher de reconnaître que notre Vulgate ne s'éloigne pas beaucoup de la version originale du saint docteur.

1. La version des Prophètes, telle qu'elle se trouve

(1) G. Fabricy, *Titres primitifs de la Révélation*, tom. II, pag. 98, *note*.

dans notre Vulgate, est, sans contredit, toute entière l'œuvre de saint Jérôme, car elle est la même que celle que nous trouvons dans ses commentaires. Les différences qu'elle présente n'ont pas la moindre importance, et la critique la plus sévère reconnaît et avoue sans peine que ces légères différences ne proviennent que de la diversité des manuscrits, car les exemplaires de la version de ce savant interprète s'étant beaucoup multipliés, n'ont pu être à l'abri des fautes qui se glissent ordinairement dans tous les ouvrages dont on fait plusieurs copies. Or, « à cela près, dit encore le père Fabricy, nous avons dans la Vulgate sa traduction originale (1). »

2. Notre Vulgate contient toutes les Préfaces de la version primitive de saint Jérôme, et tous les passages fameux que ce père a tant fait valoir ; elle suit presque toujours ses corrections, elle a presque partout ce qui manquait aux Septante. Voilà donc encore une partie notable de la traduction originale de saint Jérôme qui ne s'est pas perdue.

3. A l'exception de quelques passages empruntés des autres versions, la Vulgate actuelle est faite sur l'hébreu ; or, jusqu'au XIV[e] siècle, il n'y a eu personne, depuis saint Jérôme, qui ait entrepris un pareil travail. Il est vrai, et nous en avons déjà fait la remarque, que la Vulgate s'éloigne de la traduction originale de ce père, en ce qu'elle contient certains mots et certaines sentences tirées de l'ancienne Italique, et qu'elle n'est pas sans quelque mélange des autres versions ; mais les remarques de Martianay et de Vallarsi suffisent pour

(1) *Des titres primitifs de la Révélation*, t. II, *pag.* 99.

nous faire distinguer ce qui appartient à la version du docteur de l'Église.

4. En supposant même qu'il y eût des différences plus considérables entre notre Vulgate et la traduction qui se trouve dans les deux éditions des œuvres de saint Jérôme, publiées par Martianay et par Vallarsi et Maffei, une bonne critique autoriserait-elle à prononcer que la version qui est en usage dans l'Église latine n'est point la même que celle du savant interprète de nos livres saints? Nous ne le pensons pas; car, dans ce cas, il faudrait prouver que la version donnée par ces éditeurs n'a jamais souffert ni des ravages du temps, ni de la négligence des copistes; il faudrait prouver, en un mot, qu'elle est absolument aujourd'hui telle qu'elle était au sortir de la main de son auteur; or, c'est ce qu'il est impossible de faire. Bien plus, il existe certainement un grand nombre de manuscrits qui peuvent rétablir cette version, et nous la donner beaucoup plus correcte qu'on ne la trouve dans les deux éditions dont nous venons de parler.

Ces raisons sont suffisantes, ce nous semble, pour prouver que la Vulgate actuelle ne diffère pas, quant au fond, de la traduction originale de saint Jérôme, et que ni Munster, ni Kennicott n'est fondé à prétendre que cette version primitive s'est perdue.

QUESTION NEUVIÈME.

Quelles sont les révisions et les éditions qu'on a faites de la Vulgate?

1. Les exemplaires de la Vulgate s'étant considérablement multipliés avec le temps, la hardiesse et la négli-

gence des copistes et des imprimeurs y ont introduit plusieurs fautes ; on y reconnaît des additions et des retranchemens ; et quand on compare les anciennes éditions les unes aux autres, on voit entre elles une assez grande différence ; en sorte que vers le commencement du IX[e] siècle, Charlemagne chargea le savant Alcuin de corriger la Vulgate d'après les sources les meilleures et les plus anciennes. Mais elle fut encore révisée en 1089 par Lanfranc, évêque de Cantorbéry, et vers le milieu du XII[e] siècle par le cardinal Nicolas. Ensuite sont venues les corrections de la Sorbonne, d'Hugues de Saint-Cher, sans parler de celles d'Adrien Gumelly, d'Albert de Castellan, de la Polyglotte d'Alcala, de Robert Estienne, de Henten, et des théologiens de Louvain.

Le concile de Trente avait ordonné que l'Écriture sainte serait imprimée au plus tôt, le plus correctement qu'il serait possible (1). En exécution de ce décret, les papes Sixte V et Clément VIII firent imprimer la Bible à Rome, après l'avoir fait examiner et corriger par plusieurs habiles théologiens, en consultant, à l'exemple des saints pères, le texte hébreu, la version grecque, et les anciens manuscrits, lorsque les exemplaires variaient ou que le latin était ambigu et équivoque. C'est ce que marque le pape Sixte V, dans la bulle qui se lit à la tête de son édition latine faite en 1589, et publiée en 1590 : *In iis tandem quæ neque codicum, neque doctorum magnâ consensione satis munita videbantur, ad hebræorum græcorumque exemplaria duximus confugiendum*, etc.

Toutefois les réviseurs romains n'en ont pas fait dis-

(1) Concil. Trident. *Sessio* IV, *decret*. 2.

paraître toutes les fautes qu'ils auraient pu ôter. On nous avertit, dans la préface qui est à la tête de notre édition Vulgate, qu'ils y ont laissé, sans y toucher, plusieurs endroits qui avaient besoin de correction, tant à cause que la prudence ne permettait pas que l'on choquât les peuples, accoutumés depuis long-temps à une certaine manière de lire, que parce qu'il est à présumer que nos anciens, qui ont suivi cette leçon, avaient de meilleurs manuscrits, et plus corrects que ceux que nous avons en main, ceux-ci ayant pu être altérés par la suite de tant de siècles. Le cardinal Bellarmin, qui avait été un des correcteurs de l'édition Vulgate, écrivant à Luc de Bruges, et lui rendant grâces de son petit livre des corrections de la Bible latine qu'il lui avait envoyé, lui dit : « Nous n'avons pas réformé la Vulgate avec toute l'exactitude et la rigueur que nous aurions pu ; et pour de justes causes, nous y avons laissé plusieurs choses sans y toucher : *Scias velim, Biblia Vulgata non esse à nobis accuratissimè castigata : multa enim de industriâ justis de causis pertransivimus* (1). » C'est aussi ce que témoigne Jean Bandin, qui présidait à l'imprimerie du Vatican : *Fateor in Bibliis nonnulla superesse, quæ in melius mutari possent* (2).

L'édition de la Bible publiée à Rome par les ordres du pape Sixte V, en 1590, qui fut la dernière année de ce pontife, fut purgée, par ses soins et par le travail des théologiens qu'il y employa, des fautes les plus remarquables qui se trouvaient dans les éditions précédentes. Mais il en resta encore beaucoup d'autres qu'on ne cor-

(1) Bellarm. *Litteris Capuæ datis* 6 *decem*. 1603.

(2) J. Bandin, *Epist. data prid. Calend. Augusti* 1604. *ad Moretum*. Apud. Francis. Luc. Brug. *Præfat. in annot. in Nov. Test.*

rigea point, parce qu'on s'appliqua moins à consulter les originaux et à mettre en usage les règles de la critique, qu'à donner, suivant les textes communs d'alors, une édition la plus correcte qui fût possible.

Clément VIII s'y prit d'une manière plus méthodique, et y réussit beaucoup mieux dans la Bible latine qui parut en 1592, de l'imprimerie du Vatican, ce qui fit qu'on abandonna la Bible de Sixte V, laquelle ne fut pas réimprimée, au lieu que celle de Clément VIII fut réimprimée en 1593 avec quelques légers changemens; et celle-ci a servi comme de modèle et d'original au texte de la Vulgate, qui a été si souvent imprimé depuis, et qui est aujourd'hui entre les mains de tout le monde. C'est à cette édition que l'on doit s'en tenir, selon la bulle de Clément VIII; c'est elle qui doit passer pour la Vulgate déclarée authentique par le concile de Trente, tenu plusieurs années auparavant (1).

Cependant cette dernière édition même n'est point encore entièrement exempte de fautes; ceux qui ont composé la préface qui se lit à la tête de nos éditions communes, déclarent qu'ils ont fait tous leurs efforts pour la rendre la plus correcte qu'il fût possible, et que s'ils n'osent pas assurer qu'elle soit dans la dernière perfection, au moins il est certain qu'elle est la plus pure et la plus correcte qui ait paru jusqu'alors. Thomas James, protestant anglais, dans le livre qu'il a intitulé *Bellum papale*, et où il a eu dessein de montrer les différences qui se trouvent entre la Bible de Sixte V et celle de Clément VIII, et de mettre en quelque sorte ces deux pon-

(1) Le décret du concile de Trente qui déclare la Vulgate authentique est de l'an 1546. De là jusqu'en 1590 il y a 44 ans.

tifes aux mains l'un contre l'autre, a véritablement remarqué environ deux mille différences entre ces deux Bibles.

Le père Henri de Bukentop, récollet, a aussi travaillé, mais dans un esprit bien différent, à donner toutes les différences qu'il y a entre les Bibles de Sixte V et de Clément VIII, et il y en a remarqué un grand nombre que James avait omises ; mais il soutient, et il est aisé de s'en convaincre en parcourant ces diverses leçons, qu'il n'y en a aucune de contraire ni à la foi ni aux bonnes mœurs, et qu'il ne s'agit, entre les unes et les autres, que d'un peu plus ou moins d'exactitude (1).

François Luc de Bruges a montré plus de quatre mille endroits que l'on pourrait encore corriger dans les Bibles ordinaires imprimées sur celles de Clément VIII (2). Bellarmin loua son travail, et lui écrivit que l'on ne doutait point qu'il n'y eût encore bien des choses à corriger dans l'édition Vulgate ; et c'est ce que reconnaissent nos plus habiles critiques et nos meilleurs théologiens.

Mais, malgré tout cela, la Vulgate qui est en usage dans l'Église catholique est encore la plus parfaite et la meilleure traduction que nous ayons de la Bible tant de l'Ancien que du Nouveau-Testament, comme nous l'avons prouvé dans la Question quatrième.

2. Quant aux éditions qu'on a faites de notre Vulgate, outre celles que nous venons de citer en parlant des révisions, il en a été publié une quantité prodigieuse. No-

(1) Bukentop. *Lux de luce. lib.* III. *c.* I.

(2) Luc. Brug. *Præf. in annot. in Nov. Test.*

tre dessein n'est point de les signaler toutes, nous nous bornerons au contraire à dire un mot sur quelques-unes (1).

Les premières éditions imprimées de la Vulgate sont sans nom de lieu et sans date. La première qui porte l'année et le lieu de l'impression est celle de Mayence, 2 vol. in-fol. extrêmement rares, 1462. C'est d'après l'édition de Mayence qu'ont été faites celles d'Emmerik, 1465, 2 vol. in-fol.; d'Augsbourg, in-fol. 1466; de Reutlingen, in-fol. 1469; de Rome, 1471; de Mayence, 1472; de Naples, in-fol. 1476; de Venise, in-fol. 1476; de Paris, 2 vol. in-fol. 1476. Toutes sont également très-rares. Le célèbre Psautier de 1457 a été acheté par Louis XVIII, roi de France, 12,000 fr. C'est le premier livre qui porte la date de l'impression. Il n'en existe qu'un autre exemplaire dans la bibliothèque impériale de Vienne.

En 1542, parut à Venise une édition ayant pour titre : *Biblia latina, autore Isidoro Clario Benedicto cum scholiis etc. in-fol. Venet.* L'auteur, qui a prétendu avoir découvert plus de huit mille fautes dans la Vulgate, a pris la plupart de ses notes dans Sébastien Munster. Le Prologue et les Prolégomènes de Clarius ayant été mis à l'index, ne se trouvent point dans l'édition de 1564.

En 1545 parut *Biblia latina, in-8°, Paris, ex officinâ Rob. Stephani*, avec des notes attribuées à Vatable, et diverses leçons. Comme Robert Estienne glissa dans ses notes, qu'il voulut faire passer sous le nom de Vatable,

(1) On trouve une liste assez longue de ces éditions dans la *Bibliothèque sacrée* du père Lelong, dans celle de dom Calmet qui fait suite à son *Dictionnaire de la Bible*, et dans le *Manuel du Libraire* de Brunet, *t.* I. *art.* BIBLES.

la doctrine de Calvin, Vatable, qui était bon catholique, lui suscita un procès, que sa mort, arrivée en 1547, ne lui permit pas de terminer. Cette édition de Robert Estienne a été réimprimée plusieurs fois depuis, tant à Paris qu'ailleurs. « On peut se servir très-utilement de ces notes, purgées par les docteurs de Salamanque dans leur édition, qui parut en 2 vol. in-folio à Salamanque, en 1584, et réimprimée plusieurs fois depuis (1). »

L'édition de Didot, en 2 vol. in-4°, Paris, 1785, se distingue surtout par la beauté et la netteté des caractères; elle passe généralement pour être très-exacte.

QUESTION DIXIÈME.

Dans quel sens la Vulgate a-t-elle été déclarée authentique par le concile de Trente?

Cette question a soulevé de grands débats entre les théologiens et les interprètes, soit catholiques, soit protestans; comme c'est la déclaration même de ce saint synode qui a donné lieu à ces discussions, nous croyons devoir avant tout la reproduire textuellement. Dans le deuxième décret de la quatrième session, il est dit : « Sancta synodus considerans non parum utilitatis accedere posse Ecclesiæ Dei, si ex omnibus *latinis editionibus* quæ circumferuntur sacrorum librorum, quænam pro authenticâ sit habenda innotescat, statuit, et declarat, ut hæc ipsa vetus et Vulgata editio, quæ longo tot seculorum usu in ipsâ Ecclesiâ probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, prædicationibus et expo-

(1) D. Calmet, *loc. cit. Partie* III. *art.* 10.

sitionibus pro authenticâ habeatur, et ut nemo illam rejicere quovis prætextu audeat vel præsumat. »

Plusieurs protestans ont reproché au concile d'avoir, par ce décret, préféré la Vulgate latine aux textes originaux, et défendu l'usage de ces mêmes textes, comme n'étant plus authentiques. Quelques théologiens catholiques ont cru aussi que le saint concile avait réellement donné à notre Vulgate la préférence sur les sources primitives.

D'un autre côté, R. Simon semble ne faire de cette déclaration du concile qu'un simple décret de discipline, quand il dit : « Le décret du concile de Trente n'a été fait que pour le bon ordre, et pour empêcher toutes les brouilleries qu'auraient pu apporter les différentes versions (1). » Pour nous, nous regardons comme plus probable que le saint synode n'a point prétendu préférer la Vulgate aux textes originaux; mais nous croyons en même temps qu'il n'a pas déclaré cette version authentique seulement dans ce sens qu'elle ne contient rien de contraire à la foi et aux mœurs, et qu'il n'a voulu rien décider sur sa conformité avec les textes primitifs; mais seulement la reconnaître préférable aux autres versions latines. Nous allons essayer de justifier notre sentiment dans les propositions suivantes :

Ire PROPOSITION.

Le concile de Trente n'a point préféré la Vulgate aux textes originaux.

1. A moins que de faire violence aux paroles mêmes

(1) Voyez Bossuet, *Instruction première sur la version du N. T. imprimée à Trévoux. Tom.* IV, *pag.* 373, 374.

du décret, il est impossible de ne pas reconnaître que le concile n'a eu aucune intention de préférer la Vulgate aux textes originaux ; car, loin de faire mention de ces textes, il ne parle absolument que des versions latines qui circulaient : *ex omnibus latinis editionibus quæ circumferuntur*. Il est vrai qu'en déclarant la Vulgate authentique, il veut qu'elle soit la seule version qui soit en usage à ce titre dans les leçons publiques, les controverses, les prédications et l'explication de l'Écriture, de manière qu'on ne puisse la rejeter dans ces circonstances sous quelque prétexte que ce soit, mais il ne dit pas un seul mot contre les textes originaux. Or, est-il concevable que le concile eût gardé un silence absolu sur ces textes, s'il avait eu l'intention de leur préférer la Vulgate, et surtout d'en interdire l'usage, comme n'étant plus authentiques ?

2. On ne saurait mieux connaître le vrai sens qu'il faut ajouter aux paroles du concile, que par le témoignage des pères les plus habiles qui en ont fait partie : or ils s'accordent tous à dire que le saint synode n'a voulu ni préférer la Vulgate aux textes grec et hébreu, ni interdire l'usage de ces textes. Ainsi nous avons pour témoins de ce que nous avançons le cardinal de Sainte-Croix, qui présida la quatrième session du concile de Trente, et qui devint pape sous le nom de Marcel II, cité par André Véga et Andrada (1) ; Melchior Canus, évêque des Canaries, André Véga, Andrada, Laynez (2), général des jésuites, qui tous assistèrent au concile ; le cardinal Pallavicin, qui en a écrit l'histoire, et le père Salmeron, qui fut aussi membre du concile. « Il n'était,

(1) Andrada, *Defensio Tridentinæ fidei.*

(2) Salmero, *Prolegom.* III.

dit ce dernier, nullement question des textes hébraïques et grecs ; on avait seulement en vue de choisir parmi tant de versions latines qu'a enfantées notre siècle, celle qui méritait la préférence sur toutes les autres ; mais le saint synode a laissé liberté pleine et entière à tous ceux qui veulent faire une étude plus approfondie des Écritures sacrées, de consulter autant qu'il est nécessaire les sources grecques et hébraïques.... ; nous pourrons, sans blesser l'autorité du concile, puiser des argumens et des citations dans le grec et dans l'hébreu, comme textes primitifs de l'Écriture sainte (1). » C'est dans ce sens que l'ont toujours entendu les meilleurs théologiens, tels que le cardinal Bellarmin, qui convainquit Calvin de mensonge pour avoir avancé que le concile avait préféré la Vulgate aux originaux ; Génébrard, Ribera, Serarius, Bonfrère, Sanderus, Adam Contzen, Tannerus, Bannez, Dupin, Calmet, Bergier, etc.

3. Le concile ordonne, il est vrai, l'usage de la Vulgate pour les lectures publiques, les controverses, etc.; mais comme il ne parle que des versions latines, il suit de son décret que, de toutes les versions en cette langue, la Vulgate est la seule dont on doive se servir, dans l'Église latine, pour le service public. C'est ainsi que toujours les plus savans docteurs catholiques ont interprété le décret du concile de Trente ; ils ont pensé qu'il regardait ceux à qui les langues originales sont étrangères, ou qui n'y ont pas recours : aussi vit-on, postérieurement à ce concile, de savans interprètes catholiques consacrer leurs veilles à l'étude des textes originaux ; et d'autres, dans leurs commentaires sur la Vulgate, citer

(1) Bellarminus, *De Verbo Dei, lib.* II. *cap.* X.

ces originaux dans les endroits où ils paraissent offrir plus de facilité et de clarté.

4. Si le concile avait prétendu interdire l'usage des textes originaux comme n'étant pas authentiques, il s'ensuivrait que tous les catholiques grecs n'auraient pas l'Écriture sainte, puisqu'ils ne se servent dans leur église que de la version des Septante pour l'Ancien-Testament, et du texte grec original pour le Nouveau. On pourrait dire de même et à plus forte raison des Syriens, des Arabes, des Arméniens, etc., qui n'ont que des Bibles syriaques, arabes, arméniennes, etc. Ainsi il suivrait de l'opinion de nos adversaires, que tous les chrétiens de l'Orient ne possèdent l'Écriture que dans des textes et des versions que l'Église universelle, représentée dans le concile de Trente, a solennellement rejetés comme n'étant point authentiques. Cette conséquence, qui découle nécessairement du principe posé par nos adversaires, ne suffirait-elle pas pour faire regarder leur opinion comme entièrement inadmissible?

5. Les théologiens qui soutiennent que le concile a réellement préféré la Vulgate aux textes originaux, puisqu'en la déclarant authentique et en défendant de la rejeter sous quelque prétexte que ce soit, il l'a regardée comme sacrée et inviolable, et a autorisé par là même à rejeter le texte hébreu et la version des Septante quand ils sont fautifs ou contraires à la Vulgate (1), ces théologiens, disons-nous, n'ont pas considéré, sans doute, qu'une traduction ne peut jamais être plus authentique que son texte original, tant que ce texte n'est pas altéré et corrompu pour le fond des choses, et que le texte hé-

(1) Voy. Melchior Canus, *De locis theol. lib.* II. *cap.* XIII *et* XV. Gregor. Valentia, *l.* VIII. *c.* V. Suaresius, *in 3 partem D. Thom. q.* 7.

breu n'a nullement subi d'altérations et d'interpolations dans sa substance. On y remarque des fautes, il est vrai, mais ces fautes sont-elles si nombreuses et si considérables, qu'elles intéressent le fond de la religion, qu'elles attaquent la foi et les bonnes mœurs, et qu'elles aient dénaturé quelque fait important dans la partie historique? sont-elles de nature à ne pouvoir être corrigées? n'en ferait-on pas, au contraire, disparaître un bon nombre, si, à l'aide d'une critique sage et éclairée, on confrontait soigneusement les manuscrits et les anciens interprètes? « Si l'on faisait à l'égard du texte hébreu, dit D. Calmet, ce que l'on a fait à l'égard de la Vulgate, que l'on consultât les manuscrits et les anciens interprètes, suivant les règles d'une bonne et sage critique, on en ôterait certainement un très-grand nombre de fautes, et on le rendrait peut-être plus pur que n'est la Vulgate même; car, en général, on doit dire que jamais texte n'a été ni mieux ni plus fidèlement conservé que le texte hébreu. Le grec n'a peut-être pas eu le même avantage; mais il est encore exempt des fautes grossières et contraires à la pureté de la foi et des bonnes mœurs (1). » Enfin les théologiens que nous combattons semblent encore avoir oublié que, tout en déclarant la Vulgate authentique, le concile de Trente a reconnu qu'elle contenait des fautes, puisqu'il a ordonné qu'elle fût imprimée le plus correctement qu'il serait possible : « Ut posthac sacra Scriptura, potissimùm verò hæc ipsa vetus et Vulgata editio quàm emendatissimè imprimatur (2); » et qu'en exécution de ce décret, les papes Sixte V et Clément VIII donnèrent à Rome une nou-

(1) D. Calmet, *Dissert. Part.* II. *pag.* 109.

(2) Conc. Trid. *Sess.* IV. *decr.* 2.

velle édition de la Bible, après l'avoir fait examiner et corriger par d'habiles théologiens, qui consultèrent dans leur travail le texte hébreu, la version grecque et les anciens manuscrits, dans les passages où les exemplaires variaient, ou que le latin était ambigu et équivoque, comme nous le lisons dans la bulle de Sixte V, en tête de son édition latine publiée en 1590 : « In iis tandem quæ neque codicum, neque doctorum magnâ consensione satis munita videbantur, ad hebræorum græcorumque exemplaria duximus confugiendum, etc. »

Ainsi, comme l'a judicieusement remarqué D. Calmet, on peut, sans blesser l'autorité du concile ni l'authenticité de la Vulgate, la confronter avec les textes originaux, et la réformer lorsqu'elle est défectueuse (1).

IIe PROPOSITION.

Le concile de Trente n'a pas déclaré la Vulgate authentique seulement dans le sens qu'elle ne contient rien de contraire à la foi et aux mœurs, et qu'elle est préférable aux autres versions latines.

1. Si le concile, par son décret, avait voulu se borner à déclarer la Vulgate authentique seulement en ce sens qu'elle ne contient rien de contraire à la foi et aux mœurs, et qu'elle est préférable à toutes les autres versions latines, sans rien décider sur sa conformité aux textes originaux, quelle différence y aurait-

(1) D. Calmet, *loc. citato*. On peut encore consulter sur cette matière le père Fabricy, qui la traite assez au long, *Tom.* II, *pag.* 64 *et suiv.*, et Bellarmin dans sa Dissertation sur la Vulgate, laquelle a été traduite en français et insérée dans la Bible de Vence, *Tom.* I. *pag.* 155. *cinq. édition.*

il alors entre la Vulgate et tout autre ouvrage qui serait approuvé par l'Église? Elle n'aurait donc rien de plus qu'un bon livre ordinaire? Elle ne nous représenterait donc point la parole même de DIEU? Elle ne serait donc pas Écriture sainte? Non, sans doute, ce serait un ouvrage propre à nous édifier, comme bien d'autres, mais rien de plus. Il nous semble que cette conséquence serait inévitable.

2. On ne doit point considérer comme authentique une version qui ne représente point la substance de son original : or, si la Vulgate n'avait d'autre mérite que de ne rien contenir de contraire à la foi et aux bonnes mœurs, on ne serait pas assuré pour cela qu'elle représente suffisamment les textes originaux; car, outre ce qui touche à la doctrine et aux mœurs, ces mêmes textes renferment encore une partie considérable qui concerne l'histoire et la chronologie. Si donc la Vulgate ne représentait pas fidèlement la substance de cette partie historique et chronologique, on pourrait la rejeter sur ce point en alléguant son infidélité, mais ne tombe-t-on pas alors sous la condamnation du décret, qui défend de la rejeter sous quelque prétexte que ce puisse être? *ut nemo illam rejicere quovis prætextu audeat vel præsumat.*

3. En frappant d'anathème quiconque dirait que les livres sacrés tels que les contient la Vulgate ne sont pas canoniques (1), en prescrivant l'usage de cette version dans les controverses, les leçons publiques, les prédications et les explications de l'Écriture, et en lui donnant la préférence sur toutes les autres, le saint

(1) Conc. Trid. *Sess.* IV. *decret.* 1.

concile ne suppose-t-il pas qu'elle représente suffisamment les sources primitives, qui sont les livres inspirés, la parole de DIEU même?

On objecte que, soit les théologiens qui ont assisté au concile de Trente, et qui ont été comme les promoteurs du décret, soit les écrivains consciencieux qui ont fait l'histoire de ce concile, tous affirment unanimement que la Vulgate y a été déclarée authentique seulement dans le sens qu'elle ne contient rien de contraire à la foi et aux mœurs. Mais il faut considérer quel est le sens des paroles de ces théologiens et de ces historiens. Or, en lisant Pallavicin, l'un des historiens du concile, on voit que leur dessein a été uniquement de dire que les pères du synode n'avaient pas prétendu déclarer la Vulgate exempte de tout défaut, même le plus léger; mais seulement de toute faute assez grave et assez importante pour porter atteinte à la foi et aux mœurs, non point de limiter le décret au sens que lui prêtent ceux qui font cette objection.

Ainsi l'on voit d'un côté que la Vulgate, sans avoir été préférée par le concile de Trente aux textes originaux, a une autorité irréfragable en matière de dogme et de morale, et de l'autre, que l'Église, en la déclarant authentique, l'a reconnue par là même conforme, au moins quant à la substance, aux sources primitives inspirées, et que sa déclaration, envisagée sous ce rapport, n'est pas seulement un simple décret de pure discipline, mais encore un véritable jugement doctrinal.

§ IV. *De la version d'Aquila.*

Avant JÉSUS-CHRIST il n'y eut d'autre version grecque des livres de l'Ancien-Testament que celle des Sep-

tante ; mais depuis l'établissement de la religion chrétienne, plusieurs auteurs entreprirent d'en faire de nouvelles, sous prétexte que la traduction des Septante n'était pas assez conforme au texte hébreu. La première de ce genre est celle qui parut la douzième année de l'empire d'Adrien, et la cent-vingt-huitième de Jésus-Christ, et qui a pour auteur Aquila de Sinope, ville dans le Pont. Suivant saint Irénée (1) et saint Jérôme (2), et comme l'indique aussi sa manière de traduire, Aquila était Juif. Saint Jérôme dit que les Juifs le regardaient comme l'élève et le prosélyte du rabbin Akiba (3). Saint Épiphane rapporte à son sujet plusieurs circonstances qui paraissent peu dignes de foi.

Saint Jérôme dit en plusieurs endroits qu'Aquila était très-savant, et qu'il s'est attaché dans sa version à traduire le texte mot à mot, mais avec une fidélité et une littéralité par trop scrupuleuse (4). On a reproché entre autres choses à ce traducteur d'avoir cherché à rendre les étymologies (5), et d'avoir faussement traduit plusieurs mots hébreux.

Aquila voulant rendre sa version plus littérale encore, en donna une seconde édition, mais tellement obscure qu'il est difficile d'y rien comprendre sans avoir sous les yeux le texte hébreu. Les Juifs hellénistes et les chrétiens grecs faisaient beaucoup de cas de sa version, qu'on a perdue, et dont il ne nous reste que des frag-

(1) Iren. *lib.* II. *cap.* XXIV.

(2) Hier. *Præf. in libr. Job.*

(3) *Ibid. Comment. in Isaiam, c.* I.

(4) Hier. *in Isai. c.* XLIX. *in Ose. c.* II. *in Habac. c.* III. *Epist.* 138 *ad Marcellam, et Epist.* 125 *ad Damas.*

(5) *Ibid. in Isaiam, c.* VIII.

mens dans les Commentaires de saint Jérôme sur Jérémie, Ézéchiel et Daniel.

§ V. *De la version de Symmaque.*

Symmaque, né en Samarie, et chrétien judaïsant, c'est-à-dire ébionite, au rapport d'Eusèbe (1) et de saint Jérôme (2), donna sa version grecque de l'Ancien-Testament vers la fin du IIe siècle. Il fait le contraire d'Aquila ; au lieu de s'appliquer à rendre le texte original mot à mot, il en cherche le sens, et le reproduit toujours en style élégant, mais quelquefois avec trop de liberté. Il retoucha son ouvrage dans une seconde édition (3). Les anciens en admiraient la clarté, la facilité et le bon goût. On n'en a conservé que des fragmens.

§ VI. *De la version de Théodotion.*

Théodotion était d'Éphèse, au rapport de saint Irénée (4), et suivant saint Jérôme, juif ébionite (5). Il travailla à sa version vers le milieu du IIe siècle, puisque saint Irénée, qui composa son ouvrage sur les hérésies en 176 ou 177, y fait mention de ce traducteur.

Il paraît qu'il prit pour modèle la version des Septante, qu'il suit assez ordinairement pas à pas, excepté dans les endroits où il croit qu'elle s'éloigne de l'hébreu, au point qu'on dirait qu'il n'a voulu que faire une révision

(1) Euseb. *Hist. l.* VI. *c.* XVII.

(2) Hier. *Præf. in libr. Esdr. et Nehem.*

(3) *Idem. in Isaiæ. c.* I.

(4) Iren. *Adv. hæres. l.* III. *c.* XXI.

(5) Hier. *Præf. in Catalog. scriptor. ecclesiast. ubi de Origene*, et *in Habac. c.* III.

des Septante. Moins libre que Symmaque, Théodotion n'est pourtant pas aussi littéral qu'Aquila(1). Quoique Théodotion se montre moins versé dans la langue hébraïque que les deux autres interprètes, les chrétiens ont préféré sa version, et ont beaucoup profité de son travail. Origène, en particulier, en tira le plus grand parti pour sa révision des Septante, et l'Église adopta sa traduction du prophète Daniel. Il ne nous reste de la version de Théodotion, comme des deux précédentes, que de simples fragmens.

§ VII. *Des Cinquième, Sixième et Septième éditions.*

Outre les quatre versions grecques du texte hébreu dont nous venons de parler, il y en avait trois autres qui existaient encore au temps d'Origène ; comme on ignore le nom de leurs auteurs, on les a désignées par les noms de Cinquième, Sixième et Septième édition, par allusion au numéro de la colonne que chacune occupait dans les Hexaples d'Origène. Suivant saint Jérôme, les auteurs de la Cinquième et de la Septième étaient Juifs (2) ; mais en examinant la traduction d'Habacuc (III, 13) dans la Sixième, on est fondé à croire qu'elle est d'un chrétien (3). Ces versions sont, comme on le voit, antérieures à Origène. Toutes les trois contenaient les Psaumes et les petits Prophètes ; la Cinquième et la Sixième comprenaient de plus le Pentateuque et le Cantique des cantiques ; et la Cinquième et la Septième les

(1) Hieronym. *Præf. in Job.*

(2) Idem. *Apolog. adv. Rufinum, l.* II.

(3) Saint Jérôme citant cette version dans son Commentaire sur le troisième chapitre d'Habacuc, reconnaît qu'elle est favorable aux chrétiens.

deux derniers livres des Rois ; des fragmens en furent découverts à Paris, par Bruns, dans un hexaplaire syriaque manuscrit.

§ VIII. *Des collections d'Origène.*

Le reproche que les Juifs et les Samaritains faisaient aux chrétiens de n'avoir ni d'entendre les véritables Ecritures, fut un des motifs qui portèrent Origène à présenter, dans un tableau synoptique, plusieurs versions grecques en regard avec notre texte original, écrit en caractères grecs et hébreux. Ces travaux d'Origène sont cités dans les anciens sous les noms de Tétraples, d'Hexaples et d'Octaples, c'est-à-dire à quatre, à six et à huit colonnes. On croit assez généralement que les Tétraples, qui comprenaient les versions d'Aquila, de Symmaque, des Septante et de Théodotion, et qui formaient un ouvrage à part, furent le premier travail d'Origène (1). Lorsque plus tard il ajouta à ces quatre versions le texte hébreu écrit en caractères grecs et hébreux, tout ce corps d'ouvrage prit le nom d'Hexaples (2). Ce grand docteur s'étant ensuite procuré deux autres anciennes versions grecques, les joignit, sous le nom de Cinquième et Sixième édition, à cette même collection des Hexaples, qui devint par là même un recueil d'Octaples ou à huit colonnes (3). Enfin Origène ayant encore découvert une autre version grecque, la réunit, sous le nom de Septième édition, à ce dernier recueil,

(1) B. de Montfaucon, *Prælim. in Hexapla Origenis, cap.* I. § 3. *pag.* 9 *seqq.*

(2) T. Rufinus, *Interpretatio Euseb. Hist. Eccl. l.* VI. *c.* XIII.

(3) Epiphan. *De Ponderib. et Mens. c.* XIX.

qu'on aurait pu appeler Ennéaples, c'est-à-dire à neuf colonnes; mais les anciens ne lui ont jamais donné ce nom (1).

La critique la plus sage comme la plus éclairée a présidé à ce travail précieux. Origène n'épargna rien pour faire disparaître de la version des Septante les fautes qui s'y étaient glissées, soit par l'ignorance ou l'inadvertance des copistes, soit par la témérité de quelques critiques (2); il en fit une révision exacte d'après les meilleurs manuscrits qu'il put découvrir surtout à Alexandrie, où il avait demeuré pendant plusieurs années; il conféra aussi cette même version avec un exemplaire du texte hébreu qui passait pour le plus correct et le plus fidèle de son temps (3); et pour donner plus de mérite à son travail, il mit à contribution toutes les autres versions grecques, dans le dessein de mieux rétablir le texte des Septante, dont il retint ce qui était autorisé par les meilleurs exemplaires, et dont il rejeta tout ce que l'ignorance ou la hardiesse des copistes y avait introduit de trop (4). Cependant, afin qu'on pût toujours

(1) En parlant de ces travaux d'Origène, les anciens, en général, ne font mention que de Tétraples et d'Hexaples. Cependant Rufin et saint Epiphane se servent quelquefois du nom d'Octaples pour désigner ce dernier. Il est assez vraisemblable que les Hexaples, quoique composés de huit et même de neuf colonnes, ont retenu ce nom, parce que les Cinquième, Sixième et Septième éditions grecques ne contenant pas tous les livres de l'Ancien-Testament, mais seulement quelques-uns, on ne tenait aucun compte des trois colonnes qu'elles occupaient dans le tableau.

(2) Origen. *Tom.* xv *Commentarior. in Matth.*

(3) Voy. le père Lequien, *Défense du texte hébreu, ch.* I. *pag.* 20, et *ch.* III, *pag.* 69.

(4) Origen. *Epist. ad Africanum*, *n.* 5.

reconnaître l'ancien texte des Septante, il marqua simplement d'obèles ou de petites broches ce qui ne se trouvait pas dans l'hébreu et ce qu'il fallait retrancher de cet ancien texte grec comme étant inutile et superflu. Il désigna ensuite par des astérisques mis à la marge ce qu'il avait emprunté des autres versions ; et pour marquer ces additions ou ces retranchemens, il eut soin de placer à l'endroit où ils se terminaient deux gros points carrés : ou cette figure ⊢ (1). Ces sortes d'attentions étaient de nature à prévenir toute confusion dans les Hexaples ; mais comme elles imposaient en même temps aux copistes un soin et une application d'esprit qu'ils n'eurent pas toujours, elles furent cause d'un grand nombre de fautes qui se glissèrent dans les copies qu'on en fit (2).

D'après les témoignages des anciens sur cette collection d'Origène, on a supposé que la disposition en était telle que la table suivante la représente :

TÉTRAPLES.

1e COL.	2e COL.	3e COL.	4e COL.
version d'Aquila.	version de Symmaque.	version des Septante.	version de Théodotion.

(1) Outre ces signes, saint Epiphane fait mention de deux autres, le Lemnisque ÷ et l'Hypolemnisque ⁻·⁻ . On ne sait trop à quoi servaient précisément ces marques, dont au reste la figure varie un peu dans les anciens. « Il y a, dit Dupin, plus d'apparence que l'Hypolemnisque désignait une différence de sens, au lieu que le Lemnisque ne désignait qu'une différence dans les termes. » *Dissert. prélim. l.* I. *ch.* v. § 6.

(2) Hieronym. *Epist ad Sunniam et Fretelam.*

HEXAPLES.

1e COL.	2e COL.	3e COL.	4e COL.	5e COL.	6e COL.	7e COL.	8e COL.	9e COL.
Texte hébreu écrit en caractères hébreux.	Texte hébreu écrit en caractères grecs.	version d'Aquila.	version de Symmaque.	version des Septante.	version de Théodotion.	5e version	6e version	7e version

Cette immense et belle collection, qui formait cinquante volumes, et qui coûta vingt-sept ans de travail à Origène, fut apportée en 303 à Césarée, dans la bibliothèque de saint Pamphile, prêtre et martyr. C'est là que saint Jérôme s'en servit pour corriger ses manuscrits. Il ne nous reste de cet important ouvrage que quelques fragmens, que le père de Montfaucon publia en 1713, sous le titre de : *Hexaplorum Origenis quæ supersunt*, etc.

§ IX. *De la version samaritaine.*

La version en langue samaritaine ne contient que les cinq livres de Moïse, et ne doit pas être confondue avec le Pentateuque samaritain, qui, comme nous l'avons déjà dit (pag. 178), n'est que le texte hébreu, mais écrit en caractères samaritains. Cette version paraît être assez ancienne, bien qu'on ne sache ni la date précise de son origine, ni le nom de son auteur. Elle rend en général littéralement le texte du Pentateuque samaritain, sur lequel elle a été faite, et dans les endroits où elle s'en écarte, ses leçons différentes s'accordent toujours ou avec les autres manuscrits de ce texte, ou avec la ver-

sion arabe d'Abou-Saïd, ou enfin avec le texte hébreu, comme l'a justement remarqué Winer (1).

La version samaritaine a été imprimée dans les Polyglottes de Paris et de Londres; Castel en a donné les variantes dans le tome VI[e] de cette dernière.

§ X. *Des paraphrases chaldaïques.*

On a donné aux versions chaldaïques le nom de Paraphrases, ou *Targum*, et au pluriel *Targumim*, parce qu'elles sont en effet des paraphrases et des explications du texte, plutôt que des traductions littérales (2).

Plusieurs critiques modernes, surtout en Allemagne, n'ayant examiné ces paraphrases que sous le point de vue philologique, ont porté un jugement peu favorable à leur antiquité et à leur autorité. Cependant, si on ne perd pas de vue que l'Écriture n'a jamais été traduite chez un peuple que lorsque ce peuple n'entendait plus ou ne comprenait que difficilement la langue du texte, on sera forcé de reconnaître que les paraphrases chaldaïques ont dû prendre naissance vers l'époque à laquelle les Juifs ont abandonné la langue hébraïque pour faire usage du chaldéen, c'est-à-dire vers le temps

(1) G. B. Winer, *De versionis Pentateuchi Samaritanæ indole Dissertatio critico-exegetica. Lipsiæ* 1817. R. Simon a fait encore sur cette version des observations qui nous ont semblé très-justes; voy. son *Hist. crit. du V. T. l.* II. *ch.* XVIII, *vers la fin.* Ce que Walton dit de son antiquité paraît également incontestable; voy. *Prolegom.* XI. *n.* 20.

(2) C'est uniquement l'usage qui a restreint le mot *Targum* au sens de paraphrase; car il signifie par lui-même *interprétation* en général, qu'elle soit littérale ou non. Or, dans le premier cas, il est synonyme de *traduction*, *version*, et ce n'est que dans le second qu'il signifie *paraphrase*.

des premiers Machabées. Elles n'étaient originairement que des gloses ou des explications du texte hébreu destinées aux exercices de la religion, et que des particuliers avaient probablement écrites pour leur usage; mais on ne les réduisit que plus tard en un corps de paraphrases (1). On compte aujourd'hui dix paraphrases chaldaïques ; elles embrassent tous les livres proto-canoniques de l'Ancien-Testament, Daniel, Esdras et Néhémie exceptés; le style en est plus ou moins pur, selon l'époque plus ou moins ancienne à laquelle chacune d'elles a été composée.

1. La paraphrase la plus estimée parmi les Juifs et les chrétiens est celle qu'on attribue au rabbin Onkelos; elle ne renferme que le Pentateuque, qu'elle rend, en général, si littéralement, qu'on peut la regarder comme une version proprement dite. Le chaldéen dans lequel elle est écrite se rapproche beaucoup de celui de Daniel et d'Esdras; caractère certain d'antiquité, qui ne permet pas de lui assigner une origine aussi récente que le font quelques critiques (2). Une autre preuve de sa haute antiquité, c'est qu'elle est exempte de toute fable talmudique, et qu'elle rend en quelques endroits le texte hébreu d'une manière favorable au christianisme, en appliquant au Messie des prophéties que les Juifs des temps modernes sont bien loin de lui appliquer. Le Talmud de Babylone fait vivre Onkelos

(1) Voy. G. Fabricy, *Des titres primitifs de la Révélation*, tom. I, pag. 115. T. H. Horne's, *Introduction to the critical study and knowledge of the hole Scriptures*, vol. 2, pag. 164, 165, *London* 1822.

(2) Le père Morin, entre autres, prétend qu'elle ne devance ni le quatrième ni le sixième siècle de l'ère chrétienne. (*Exercitt. Bibl. l.* II. *Exerc.* 8. *c.* II, *pag.* 321 *seqq. et c.* III, *pag.* 333.)

au temps de JÉSUS-CHRIST ; mais beaucoup d'auteurs veulent qu'il n'ait fleuri que dans le IIe siècle (1).

2. Une autre paraphrase chaldaïque, contenant les livres de Josué, des Juges, de Samuel, des Rois, d'Isaïe, de Jérémie, d'Ézéchiel, et les douze petits Prophètes, est attribuée à Jonathan, fils d'Uziel, que le Talmud de Babylone fait aussi contemporain de JÉSUS-CHRIST. « Meliùs, dit Bauer, qui Jonathanem paulò antè Christum natum vixisse, et ex antiquioribus Targumim ab illis prophetis (Haggæo, Zachariâ et Malachiâ) compositis et per oralem traditionem ad sua tempora servatis suum concinâsse statuunt (2). » Quoique d'un style assez châtié, cette version n'est pourtant pas écrite en un chaldéen aussi pur que celui d'Onkelos; elle contient en outre des mots exotiques et un certain nombre de fables ajoutées au texte; et, comme celle d'Onkelos, elle applique au Messie plusieurs oracles prophétiques, dont les Juifs plus modernes font une autre application. Dans les livres de Josué, des Juges, de Samuel et des Rois, elle est beaucoup plus littérale que dans les autres, où elle est très-libre et où elle s'écarte quelquefois considérablement du texte; ce qui a fait penser à plusieurs critiques qu'elle était l'ouvrage de plusieurs interprètes du IIIe ou IVe siècle. A notre avis,

(1) Horne range Bauer parmi ces auteurs; mais ce critique dit expressément que le temps auquel a vécu Onkelos et auquel il a composé sa version, est un point aussi incertain que la question de savoir ce qu'était Onkelos lui-même. (*Crit. sacr. Tract.* III. § 65, *pag.* 294.) L'ouvrage de Winer sur la paraphrase d'Onkelos mérite d'être consulté, en voici le titre : *De Onkeloso ejusque Paraphrasi chaldaicâ Dissertatio, Lipsiæ* 1820.

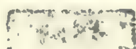
(2) G. L. Bauer, *Crit. sacr. Tract.* III. § 70. *pag.* 299.

les mots exotiques ont vraisemblablement été introduits, dans des temps postérieurs, par voie d'explication; et d'un autre côté, les prophéties d'Isaïe, de Jérémie, etc., étant beaucoup plus obscures par leur objet même, que les livres de Josué, des Juges, etc., le peuple n'aurait pas pu les comprendre, si l'interprète s'était borné à les traduire à la lettre, comme il a pu le faire impunément pour la partie historique. Quant aux fables répandues çà et là dans cette paraphrase, ce sont de pures interpolations qui se trahissent elles-mêmes. Ainsi, en bonne critique, aucune de ces raisons ne peut détruire l'authenticité et la haute antiquité, si bien établies d'ailleurs, de cette paraphrase.

3. Une troisième paraphrase chaldaïque qui ne contient que le Pentateuque, est celle qu'on appelle *Targum du Pseudo-Jonathan*, parce qu'on l'a faussement attribuée à Jonathan. Cette paraphrase, écrite d'ailleurs en un style barbare, n'a rien de commun avec la précédente. La quantité de fables rabbiniques dont elle est remplie; une quantité innombrable de mots exotiques, divers commentaires, une grande ignorance de la langue hébraïque, la mention qui y est faite de Constantinople, des Turcs, etc., prouvent qu'elle ne peut être, dans presque toutes ses parties, que du VIII[e] ou tout au plus du VII[e] siècle (1).

4. Le Targum du Pentateuque dit de Jérusalem, parce qu'il est écrit dans le dialecte jérusalémite, et qui n'offre seulement que quelques scolies sur certains passages, un

(1) Voyez la Thèse soutenue à Berlin, le 28 janvier 1829, par Jules-Henri Pétermann; ce candidat traite avec beaucoup de sagacité et une fine critique toutes les questions qui se rattachent à cette paraphrase.



grand nombre de fables, des mots grecs, latins et persans, est beaucoup plus récent encore, et l'on ne lui accorde presque aucune autorité.

5. Il existe encore des paraphrases chaldaïques de Job, des Psaumes et des Proverbes, que les Juifs attribuaient à Joseph l'aveugle, qui vivait, dit-on, au IIIe siècle; mais outre que le style plus ou moins barbare de ces paraphrases, aussi bien que l'ensemble de tout l'ouvrage, indique une époque bien moins ancienne, il est incontestable qu'elle est l'ouvrage de plusieurs auteurs différens. Dathe a même prouvé que la paraphrase des Proverbes a été faite sur la version syriaque Peschito (1).

6. Viennent ensuite trois paraphrases du livre d'Esther, et une quatrième des parties deutéro-canoniques de ce livre; le Targum des cinq Megilloth, c'est-à-dire des livres de Ruth, d'Esther, du Cantique des cantiques, des *Thrènes* ou Lamentations, et de l'Ecclésiaste, et enfin la paraphrase des Paralipomènes. Toutes ces paraphrases, qui sont remplies d'additions faites au texte et de fables puériles, sont encore très-modernes, et c'est avec raison qu'on n'en fait aucun cas dans la critique. Ces différentes paraphrases, et surtout celle d'Onkelos, ont été publiées assez souvent, en tout ou en partie. Nous aurons occasion de parler des éditions et des traductions qu'on en a faites, en traitant des Bibles polyglottes, dans la Section IIIe.

§ XI. *Des versions syriaques.*

« Il n'y a pas de doute, dit judicieusement Dupin,

(1) D. J. A. Dathius, *Opuscula ad criticam et interpretationem V. T. spectantia, pag.* 106-129.

que dès les premiers siècles de l'Église les chrétiens de la Syrie n'aient fait traduire la Bible en leur langue, car ne sachant point le grec, et célébrant leur office en syriaque, il était nécessaire qu'ils eussent des versions de la Bible qu'ils pussent lire dans leurs églises et insérer dans leurs offices (1). »

1. Parmi les versions syriaques connues, la plus importante est sans contredit la version *Peschito*, comme l'appellent communément les Maronites, c'est-à-dire *simple* (2); elle a été faite sur l'hébreu, mais on ne sait ni par qui, ni précisément à quelle époque; car c'est sans preuves suffisantes que quelques savans de Syrie la font remonter, les uns jusqu'au siècle de Salomon, les

(1) Ellies Dupin, *Dissert. prélim. sur la Bible, l.* I. *ch.* VIII, § 2. Voyez aussi Eusèbe Renaudot, *Perpétuité de la foi de l'Église catholique sur les sacremens, tom.* V. *liv.* VII. *ch.* VII. *pag.* 537, 538. Lelong, *Biblioth. sacr. Tom.* I. *c.* II. *sect.* 3. *pag.* 93, 96.

(2) « Il est difficile, dit Michaëlis, d'assigner la raison pour laquelle on l'appelle *simple*, il est au moins certain que ce nom ne tient pas à ce que la version est littérale, comme plusieurs l'ont supposé, parce que le mot syriaque est traduit par *simplex;* car elle l'est moins que toute autre version syriaque, et celle de Philoxène mériterait bien mieux cette épithète. Mais je traduirais plutôt *pure, non corrompue, soignée*, et je suppose que les Syriens lui ont donné ce titre pour exprimer leur confiance en sa fidélité. Le même mot est employé plus d'une fois dans le Test. syriaque. Dans *Matth.* VI, 22; *Luc.* XI, 34, il est mis pour ἁπλοῦς, où *simple* signifie *honnête; Rom.* XVI. 18, il est employé pour ἄκακος, et Hebr. I, 8, pour εὐθὺς; J. D. Michaëlis, *Introd. au N. T. Tom.* I. *ch.* VII. *sect.* 8, *pag.* 527. *édit. de Chenevière.* D'autres prétendent que *Peschito* doit se prendre dans le même sens que le verbe *peschat*, étendre, répandre, et qu'en conséquence ce mot signifie répandue de tous les côtés, reçue partout; on sait qu'en effet cette version était reçue par tous les Syriens, et qu'elle faisait autorité parmi toutes les sectes indistinctement.

autres à la destruction du royaume d'Israël, d'autres enfin au temps de l'apôtre saint Thadée. Walton, Carpzovius, Leusden, Kennicott, prétendent qu'elle a été faite dans le premier siècle ; Bauer et plusieurs autres critiques allemands pensent que c'est dans le second ou le troisième; Jahn penche davantage pour le second. Ce qui est constant, c'est que saint Éphrem, qui vivait au quatrième siècle, en parle comme d'un ouvrage généralement connu dans la primitive Église. Quoique faite sur l'hébreu et en général assez exactement (1), cette version a une certaine affinité avec celle des Septante, ce qui prouve qu'elle a été réformée sur cette dernière, ou bien accommodée aux versions syriaques faites sur le texte des Septante. On remarque encore qu'elle n'est pas uniforme dans toutes ses parties; ainsi la manière de traduire est autre dans le Pentateuque que dans les Paralipomènes; et dans l'Ecclésiaste et le Cantique des cantiques, aussi bien que dans le premier chapitre de la Genèse, on trouve certaines choses qui appartiennent à la langue chaldaïque; circonstances qui autorisent à penser qu'elle est sortie de la main de différens traducteurs (2).

L'édition fondamentale de cette version se trouve dans la Polyglotte de Paris; elle a été reproduite dans celle de Londres, mais corrigée sur quatre nouveaux manuscrits.

Le Nouveau-Testament, qui a été incontestablement

(1) Jos. Sim. Assemani, *Biblioth. Orient. Tom.* II, *pag.* 282. R. Simon, *Hist. crit. du V. T. l.* II. *ch.* XV.

(2) Jacob. Christoph. Iselius, *Specimen observationum ad oriental. philologiam et criticam pertinentium, cap.* III. Lelong, *loc. cit. c.* II, *pag.* 102. J. Jahn, *Introd. Pars* I. c. III. § 51.

traduit du texte grec, doit remonter à la fin du deuxième siècle, ou au commencement du troisième. La première édition en a été donnée à Vienne en 1555, par Widmanstad. Les Épîtres deuxième et troisième de saint Jean, la deuxième de saint Pierre, l'Épître de saint Jude et l'Apocalypse, manquaient dans cette édition ; mais on les a ajoutées, d'après une autre édition plus moderne, dans les Polygottes de Paris et de Londres qui contiennent également l'Ancien-Testament de la version Peschito. On peut regarder comme les meilleures éditions du Nouveau-Testament celles d'Ægidius Gutbirius, Hambourg, 1664, et celle qui porte les noms de Jean Leusden et de Charles Schaaf, Leyde, 1717.

2. Abulpharage parle d'une autre version syriaque faite sur les Septante, et qui, selon lui, était reçue chez les Syriens occidentaux : « Syri occidentaliores, dit cet écrivain arabe, duas habent versiones, simplicem istam, quæ è linguâ hebræâ in syriacam translata est post adventum Domini (nostri Jesu) Christi tempore Addei (Thadæi) apostoli, vel juxta alios ante eum, tempore Salomonis filii David et Hirami regis Tyri, et alteram quæ Septuaginta interpretibus oriunda, è linguâ græcâ in syriacam traducta est longo post Salvatoris incarnationem intervallo (1). » S. de Sacy, qui a examiné cette ver-

(1) Gregorius Bar Hebræus, sive Abulpharagius, *Historia compendiosa dynastiarum*, etc. *Arabicè edita et latinè versa ab Eduardo Pocockio*, *Dynast.* VI, *pag.* 100. D'après une leçon évidemment vicieuse du texte d'Abulpharage, Pococke a traduit : *et alteram figuratam* ; de là la dénomination de version syriaque *figurée*, par opposition à la version *simple*. Assemani a bien dit que le mot צורתא dont le sens ordinaire est *figure, image*, était pris par les Syriens dans celui de *texte*, quand il s'agissait de l'Écriture (*Bibliot. Orient.* III,146);

sion, croit qu'elle est du III[e] ou du IV[e] siècle (1). On cite plusieurs autres versions syriaques qui pourraient cependant bien n'être que de différentes éditions de celle-ci. On distingue surtout : 1° l'*Hexaplaire*, ainsi appelée parce qu'elle a été faite sur le grec des Septante, tel qu'il se trouvait dans les Hexaples d'Origène : on lui donne pour auteur Paul, évêque de Tela, qui l'aurait composée vers l'an 615 (2); 2° la *Philoxénienne*, ou celle que Philoxène, qui fut évêque de Hiérapolis depuis l'an 488 jusque vers l'an 515, fit faire par Polycarpe, son chorévêque (3). Cette version fut révisée par Thomas d'Héraclée, sur d'anciens manuscrits conservés dans le monastère de Saint-Antoine, à Alexandrie. Les quatre Évangiles ont été imprimés à Oxford en 1778.

§ XII. *Des versions arabes*.

En général ces versions ne sont pas d'un grand poids

mais cette explication, quelque fondée qu'elle puisse être, ne saurait faire tirer un sens raisonnable du passage dont nous nous occupons ; au contraire, en admettant la leçon صاحب صور السبعينى qu'on trouve dans deux manuscrits de Paris ; ou صاحب صور والسبعينى qui se lit dans trois, tout le passage devient clair et satisfait pleinement l'esprit ; car alors صاحب صور se rapportent évidemment à حيرام *Hiram* qui précède, et signifient *maître* ou *seigneur de Tyr*. Voy. Eichhorns *Allg. Biblioth.* VIII, 588. Remarquons de plus qu'Abraham Ecchelensis citant (*Not. ad Catalogum Hebed-Jesu, pag.* 78) ce même passage d'Abulpharage, rattache l'expression صاحب صور à Hiram, et la traduit par *dominum Tyri*.

(1) Eichhorn, *loc. cit. pag.* 571-608.

(2) Eichhorns *Repert. fur Bibl. und morgenl. Littera* VII, 225-250. VIII, 85.

(3) Assemani, *loc. cit.* II, 83.

dans la critique, soit parce qu'elles sont peu anciennes, soit parce que la plupart ont été faites non sur les textes originaux, mais sur d'autres versions avec assez de négligence, soit enfin parce que la traduction en est parfois trop libre, et que les copistes ont mis peu d'exactitude en écrivant leurs exemplaires. Voici les principales.

1. La version ou paraphrase arabe du Pentateuque et d'Isaïe, par le rabbin Saadias Gaon du Faïoum, en Égypte, a été faite sur le texte hébreu au commencement du x[e] siècle. Le style de cette version n'est pas bien pur (1). Suivant Abulpharage, Saadias aurait traduit encore les Psaumes et Job. Le Pentateuque et Isaïe ont été publiés. Job existe dans la bibliothèque Bodleyenne, et il s'y trouve aussi une traduction arabe des Psaumes que Pococke et Paulus croient, avec beaucoup de vraisemblance, selon S. de Sacy, avoir Saadias pour auteur (2).

2. Une autre version arabe du Pentateuque, faite sur l'hébreu, est celle qu'Erpénius a publiée à Leyde en 1662, et qu'on attribue à un Juif africain du XIII[e] siècle. Cette version est beaucoup plus littérale que la précédente. « Aussi, dit R. Simon, est-elle d'un style plus rude et plus barbare : l'interprète s'attache entièrement à la lettre, et il traduit les paroles du texte hébreu mot pour mot (3). »

3. La version de Josué qui se trouve dans les Polyglottes de Paris et de Londres a été évidemment faite

(1) R. Simon, *Hist. crit. du V. T. l.* II. *ch.* XIX. J. Jahn, *Introd. pars* I. *c.* III. § 53.

(2). S. de Sacy, *Chrestom. Arab. Tom.* II, *pag.* 496. *Paris* 1806.

(3) R. Simon, *loc. cit.* G. L. Bauer, *Crit. sacra. Tract.* III. § 90.

sur le texte hébreu, dit Bauer; il suffit, pour s'en convaincre, de la confronter avec ce texte; mais on ne sait ni à quelle époque, ni par qui elle a été composée (1). Il y a plusieurs autres versions arabes faites également sur l'hébreu, mais qui n'ont pas été publiées (2).

4. Parmi les versions arabes faites sur la syriaque Peschito, on cite celle de Job qui se trouve dans les Polyglottes de Le Jay et de Walton, et quelques autres qui sont toujours restées manuscrites.

5. C'est une opinion assez généralement reçue parmi les critiques, que la version arabe de tous les livres contenus dans les Polyglottes de Paris et de Londres, à l'exception du Pentateuque, de Josué et de Job, a été faite sur le grec des Septante corrigé soit par Hesychius, soit par Lucien, etc. (3); mais un examen approfondi de la partie de cette version qui embrasse les livres historiques, excepté Josué, les Paralipomènes et Esther, a prouvé à Rœdiger que cette opinion n'était pas entièrement vraie. Or voici le sentiment de ce critique sur ce point : 1° La version arabe n'a point pour source le grec des Septante; 2° les parties qui ont été

(1) *Critic. sacra. Tract.* III. § 89.

(2) Parmi ces versions arabes non publiées, on en distingue une qui ne contient que le Pentateuque; elle a été faite sur le texte samaritain par un certain Abou-Saïd, mort en 1257, et a fourni le sujet d'un savant traité de S. de Sacy, publié à Paris en 1809, sous le titre de *Mémoire sur la Version arabe des livres de Moïse à l'usage des Samaritains*.

(3) Eichhorn, *Einleit. in das A. T.* § 295. *Band.* II. *s.* 296, *ausgabe* III. Jahn, *Einleit. in die gottlichen Bücher des A. B. Theil.* I. *s.* 209, *auflage* II. Bertholdt, *Historischkritische Einleit. in die..... Schriften des A. und N. T. Theil.* II. *s.* 563. De Wette, *Lehrubch der Einleït. in die Bibel. Theil.* I. *s.* 101, *auflage* II.

faites sur la version syriaque sont : les livres des Juges, de Ruth et de Samuel ; les onze premiers chapitres du premier livre des Rois ; le deuxième livre des Rois, depuis le vers. 17 du ch. XII jusqu'au ch. XXV inclusivement ; enfin Néhémie, depuis le vers. 28 du ch. IX jusqu'au ch. XIII inclusivement ; 3° les portions faites sur le texte hébreu sont : dans le premier livre des Rois, les ch. XII et suivans jusqu'au XXIe inclusivement ; et dans le deuxième livre des Rois, les onze premiers chapitres avec la dernière partie du douzième. 4° La première partie de Néhémie, c'est-à-dire depuis le commencement du livre jusqu'au vers. 27 du ch. IX, quoique faite d'abord par un Juif sur le texte original, a été interpolée dans la suite par un chrétien qui a suivi la version syriaque (1).

On a imprimé à Rome en 1671 et 1752 une version arabe faite sur la Vulgate.

(1) Æmilius Rœdiger, *De Origine et indole arabicæ librorum historicorum interpretationis libri duo. Halis Saxonum* 1829. Outre les questions dont nous venons de donner un court aperçu, l'auteur traite encore du caractère de cette version, de l'état où elle nous est parvenue, et des auteurs des diverses parties dont elle se compose. Voici le jugement qu'a porté de cet ouvrage S. de Sacy, juge si compétent en cette matière. Après en avoir fait une courte analyse, il ajoute : « Parmi les assertions de notre auteur, il en est quelques-unes qui ne peuvent être considérées que comme des conjectures et qu'il ne donne que pour telles, mais ce sont les moins importantes. Il est à regretter qu'il n'ait pas eu sous les yeux le manuscrit d'après lequel Gabriel Sionite a fait imprimer la version arabe dans la Polyglotte de Le Jay ; il aurait pu parler de ce manuscrit d'une manière plus exacte... Nous dirons donc sans restriction que ce travail de M. Rœdiger peut être considéré comme un modèle d'exactitude et de méthode dans ce genre de critique. » *Journal des Savans, octobre* 1831, *pag.* 596

Quant au Nouveau-Testament, il y en a eu beaucoup d'éditions; les unes ont été faites sur le grec, d'autres sur la version syriaque, d'autres sur la version copte, d'autres enfin sur la Vulgate. La principale est celle des quatre Évangiles, Rome, 1590, avec la Vulgate interlignée; elle paraît faite sur le grec. Elle a été insérée avec quelques corrections dans la Polyglotte de Paris, puis dans celle de Londres, mais avec beaucoup de nouvelles corrections.

§ XIII. *De la version éthiopienne.*

La version éthiopienne de l'Ancien-Testament que nous connaissons paraît être la même que celle dont saint Chrysostome fait mention (1), et dater du IVe siècle, époque à laquelle Frumentius, ordonné évêque par saint Athanase, alla prêcher la religion chrétienne dans l'Abyssinie; elle a été faite sur les Septante. Nous n'avons d'imprimés que les quatre premiers chapitres de la Genèse, publiés à Leyde en 1660, ensuite à Francfort en 1696 avec une traduction latine, et plusieurs fois depuis; le livre de Ruth, qui a paru à Leyde en 1660; les Psaumes, qui ont été imprimés assez souvent, et notamment dans la Polyglotte de Londres; le Cantique des cantiques, Joël, Jonas, Sophonie et Malachie, imprimés séparément et en différens endroits. Le musée britannique de Londres possède une version entière de la Bible dans un manuscrit apporté de l'Orient par Bruce.

Quant au Nouveau-Testament, fait également sur le grec, le traducteur des Évangiles semble suivre tantôt les leçons d'Origène, tantôt celles de Lucien et d'Hésychius, et tantôt celles de l'ancien texte. Il a été imprimé

(1) Chrysost. *Hom.* II *in Joannem.*

à Rome en 1548, et cette édition a été reproduite dans la Polyglotte de Walton.

§ XIV. *Des versions persanes.*

Il y a trois versions persanes; l'une, qui ne contient que le Pentateuque, ne remonte pas au-delà du IXe siècle, et a été faite sur l'hébreu; elle se trouve dans la Polyglotte de Londres; l'autre, renfermant les quatre Évangiles, a été faite sur la version syriaque, et imprimée dans la même Polyglotte, d'après un manuscrit de Pococke qui porte la date de 1314; la troisième, qui contient également les quatre Évangiles, passe pour être plus moderne. Abram Wheloc, professeur d'arabe à Cambridge, commença à l'imprimer en 1652, mais la mort ayant surpris ce savant en 1654, Pierson en continua l'impression, qu'il acheva en 1657. Cette édition fut faite d'après trois manuscrits, parmi lesquels se trouvait celui de Pococke. Les éditeurs ont annoncé cette version comme traduite du grec, mais l'abbé Renaudot soutient qu'elle a été faite sur la version syriaque.

§ XV. *Des versions égyptiennes ou coptes.*

Il y a plusieurs versions coptes, tant de l'Ancien que du Nouveau-Testament. L'Ancien-Testament paraît avoir été traduit du grec des Septante en langue copte dans le IIe ou IIIe siècle. En 1731, Wilkins a fait imprimer à Londres le Pentateuque; la Propagande a publié à Rome le Psautier en 1744 et 1749, et le neuvième chapitre de Daniel a été imprimé en 1786 dans cette ville en memphitique et en saïdique (1) par les soins de Münter.

(1) La langue copte se divisait en trois dialectes: le *saïdique*, ainsi

Dans le courant de 1816, Engelbreth a publié à Copenhague quelques fragmens de l'Ancien et du Nouveau-Testament en baschmourique.

Nous avons trois versions du Nouveau-Testament; l'une en dialecte memphitique, et qui a été imprimée à Oxford en 1716 par Daniel Wilkins; elle paraît être du IIIe siècle, vu qu'elle était généralement en usage au IVe; l'autre en saïdique, qui semble remonter à la même époque. Plusieurs savans ont publié des fragmens des Évangiles. Woide en particulier entreprit de donner un Nouveau-Testament saïdique, mais la mort l'ayant frappé avant qu'il l'eût achevé, son travail fut continué et imprimé après lui à Oxford en 1799. La troisième version est en dialecte baschmourique (1).

appelé de Saïd, nom de la haute Égypte; le *memphitique* ou *copte* proprement dit, dans la basse Égypte; et le *baschmourique*, à l'est du Delta, comme l'a démontré M. Quatremère dans ses *Recherches sur la langue et la littérature de l'Égypte.*

(1) On peut consulter sur les versions coptes, M. Étienne Quatremère, *loc. cit.* J. D. Michaëlis, *Introd. au N.-T.* Joh. Leonhard Hug, *Einleitung in die schriften des Neuen-Testaments*, etc.—M. le docteur Dujardin, envoyé en Égypte par M. de Salvandy, ministre de l'instruction publique, pour recueillir des manuscrits coptes, a écrit du Caire pour annoncer les résultats qu'il avait déjà obtenus en moins d'un mois de séjour dans cette ville. Il avait recueilli chez divers particuliers une trentaine de manuscrits manquant tous à la Bibliothèque royale, et dont quelques-uns sont en dialecte memphitique, les autres en dialecte saïdique. Parmi ces manuscrits, dont les copies vont être envoyées au ministre, se trouvent : le prophète Isaïe, le prophète Jérémie, y compris les Lamentations, Baruch et la Lettre aux Juifs emmenés captifs à Babylone, le Livre de Job, les quatorze premiers chapitres des Proverbes, et des fragmens des Livres des Rois, de la Sagesse de Salomon, de l'Ecclésiaste, etc., en dialecte memphitique. Les manuscrits en dialecte saïdique sont les deux premiers Livres

§ XVI. *De la version arménienne.*

Cette version fut faite sur les Septante dans le v[e] siècle par Mesrob, à qui l'on attribue l'invention des lettres arméniennes ; on la refit ensuite sur la version syriaque Peschito, et enfin Uscan la corrigea d'après la Vulgate latine. Cet évêque fut envoyé d'Arménie à Amsterdam pour en surveiller l'impression. L'Ancien-Testament parut en 1666, et le Nouveau en 1668. Frappé de l'inexactitude de cette édition, le docteur Zohrab, Arménien, publia à Venise, en 1789, le Nouveau-Testament accompagné de quelques notes. Cette édition a été reproduite en 1816 sans aucun changement. Mais en 1805, Zohrab fit paraître à Venise, chez les religieux de Saint-Lazare, la grande édition critique dont on l'avait chargé. Il a collationné, pour ce travail, soixante-neuf manuscrits, comme il le dit lui-même dans sa préface ; il a pris pour base de son édition celui des manuscrits qui lui a paru le plus ancien et le plus correct, il en a corrigé les fautes au moyen des autres ; il a ajouté en marge toutes les variantes, les différens manuscrits qui les autorisent, et enfin quelques explications critiques toutes les fois qu'il les a crues nécessaires.

des Rois ; une partie des Psaumes, de Jérémie, des Évangiles de saint Marc et de saint Luc, l'Épître aux Galates, les Actes de saint André, de saint Georges, de saint Ptelème ; la Vie de sainte Hilarie, fille de l'empereur Zénon ; le Panégyrique des quarante martyrs, des fragmens de saint Athanase, de saint Jean Chrysostome, de saint Basile, etc.

§ XVII. *De la version gothique.*

Socrate, Sozomène et Philostorge (1) disent qu'Ulphilas, évêque des Goths dans le IV[e] siècle, donna à ce peuple les caractères gothiques, et fit une traduction de toute la Bible, à l'exception des livres des Rois. Il ne nous est parvenu de cette version que les Évangiles et quelques fragmens de l'Épître de saint Paul aux Romains. Il y a eu plusieurs éditions des Évangiles; mais elles n'ont été faites que sur un seul manuscrit dont toutes les lettres sont en argent, à l'exception des initiales qui sont en or, ce qui lui fait donner le nom de *Codex argenteus*. La dernière et la plus estimée de ces éditions est celle de Zahn, publiée en 1805. Quant aux fragmens de l'Épître aux Romains, trouvés par Knittel sur un *Codex rescriptus*, et publiés par ses soins, ils ont été réimprimés avec une traduction latine dans l'appendice au deuxième volume du Dictionnaire saxo-gothico-latin de M. Lye. La version gothique a été faite sur un texte grec; il paraît cependant, suivant ce qu'en dit Hug, qu'elle a été interpolée d'après les manuscrits de l'ancienne version latine qu'on mettait en regard (2). L'antiquité et la fidélité de cette version lui ont donné un rang assez élevé dans la critique.

§ XVIII. *De la version slavonne.*

La version slavonne a été faite vers le milieu du IX[e] siè-

(1) Soc. *Hist. eccl. l.* IV. *c.* XXVII, ou selon quelques éditions XXXIII. Sozom. *Hist. eccl. l.* VI, *c.* XXXVII. Philostorg. *Hist. eccl. l.* II. *c.* V.

(2) Hug. *Einleit. in die Schriften des Neuen-Testaments, erst. theil.* § 128.

cle, par Cyrille et son frère Methodius, natifs de Thessalonique, et apôtres slaves. On en publia le Pentateuque à Prague en 1519, et la Bible entière dans la même ville en 1570. L'édition fondamentale est celle d'Ostrog, donnée en 1581. On en a fait une nouvelle à Moscou en 1783. Le Nouveau-Testament a été publié plusieurs fois en tout ou en partie, à Moscou, à Kiow et en d'autres endroits. Cette version a été faite sur le grec des Septante, mais interpolée par quelques leçons de la Vulgate latine, selon Hug ; ce qui pourtant avait été nié par Dobrowsky, profondément versé dans la littérature slavonne (1). Quoique peu ancienne, la version slavonne n'est pas sans quelque utilité pour la critique.

ARTICLE II.

Des versions modernes ou vulgaires.

Notre dessein n'est point de parler de toutes les versions modernes qui ont été faites dans l'idiome des différens peuples du globe ; nous nous bornerons à faire connaître quelques-unes de celles qui ont été écrites en langues occidentales ; et, à l'occasion des traductions en langue vulgaire, nous examinerons la question importante et qui a été si vivement débattue, savoir s'il

(1) Voyez sur cette question Hug, *loc. cit.* § 141-142. On peut consulter encore soit sur toutes les versions dont il est parlé dans cet article et dans le suivant, et soit sur plusieurs autres en langues orientales et occidentales, Kortholt, *De variis Bibliorum editionibus;* Morin, *Exercitationes biblicæ;* R. Simon, *Hist. crit. du V. et du N. Testament;* Lelong, *Bibliotheca sacra;* D. Calmet, *Diction. de la Bible* et *Bibliot. sacrée;* Bertholdt, *Einleitung;* Horn, *Introd. to the critical study of the Scriptures.*

est permis à tout le monde indistinctement de lire la Bible dans ces traductions.

§ I. *Des versions latines.*

1. Sanctès Pagnin, dominicain et bibliothécaire du Vatican, fut le premier qui publia une nouvelle traduction latine de l'Ancien et du Nouveau-Testament, faite sur les textes hébreu et grec. Après vingt-cinq ans de travaux, il la fit imprimer à Lyon en 1527, avec deux brefs des papes Adrien IV et Clément VII, qui en autorisaient l'impression. On en estime la fidélité.

2. Arias Montanus, prêtre espagnol et docteur en théologie, donna en 1572, à Anvers, une édition corrigée de la version de Pagnin. Elle se trouve encore dans les Polyglottes de Paris et de Londres.

3. En 1753, Houbigant, prêtre de l'Oratoire, publia à Paris une Bible hébraïque avec une version latine et des notes, 4 vol. in-fol. Il a cherché à réformer le texte hébreu d'après les règles de la plus saine critique, ainsi que la traduction latine de ce texte. Quant aux livres qui ne sont pas dans le canon des Hébreux, il les a traduits en latin d'après le grec. Les critiques ont prétendu avec raison qu'il allait souvent trop loin dans ses corrections, surtout par rapport au texte hébreu, et qu'il ne respectait pas assez les anciennes versions; cependant le pape Benoît XIV l'honora d'un bref et d'une médaille, et le clergé de France lui accorda une pension.

4. Le jésuite Weitenauer donna, en 1768-1773, une traduction de l'Ancien et du Nouveau-Testament, d'une latinité assez pure, faite sur les textes originaux.

5. Jean-Auguste Dathe, professeur d'hébreu à Leip-

sik, a publié une traduction faite sur l'hébreu, et accompagnée de notes philologiques et critiques. L'auteur ne s'astreint pas à suivre les mots du texte, il cherche plutôt à rendre la pensée des écrivains sacrés. Il aurait pu cependant se rapprocher davantage de la lettre dans bien des passages, sans nuire à la clarté de sa version. Il y a plusieurs éditions de cette version ; nous ne connaissons que la deuxième, celle de Halle, 1791.

§ II. *Des versions italiennes.*

1. La plus ancienne version italienne de la Bible est celle de Jacques Voragine, dominicain ; il l'avait composée sur la Vulgate, mais on dit que cette version n'existe plus : quelques-uns même croient qu'elle n'a jamais existé.

2. Une très-ancienne version italienne, dont l'existence n'est pas douteuse, est celle de Nicolas Malermi ou Malerbi, moine camaldule, qui la fit sur la Vulgate ; elle fut imprimée à Venise en 1471, en 2 volumes, sous le titre de *Biblia volgare istoriata.*

3. Ant. Brucioli publia en 1530 une autre version italienne qui fut mise à l'index ; elle était composée sur le texte hébreu ou la version latine de Pagnin et sur le texte grec. La meilleure édition est celle de Venise, 3 vol. in-folio et in-4°, avec des commentaires.

4. En 1560, parut une nouvelle édition de la version de Brucioli, revue par Tudeschi.

§ III. *Des versions espagnoles.*

1. Les Juifs ont une traduction de l'Ancien-Testament imprimée à Ferrare en 1553 ; elle a été traduite de l'hébreu mot pour mot.

2. Cyprien de Valère, protestant, a fait imprimer une traduction de toute la Bible sur les textes originaux; mais cette version n'est guère que la nouvelle édition d'une plus ancienne, dont l'auteur est Cassiodore de Reyna, et qui a été imprimée à Bâle en 1569.

3. En 1542, François de Enzinas publia le Nouveau-Testament en espagnol, et en 1556 Jean Perès en fit paraître une nouvelle édition.

§ IV. *Des versions allemandes.*

1. Les Bibles allemandes les plus anciennes ne portent pas de date; quelquefois seulement on trouve écrit à la main l'année de l'impression. La plus ancienne dont on connaisse la date d'une manière certaine fut imprimée à Nuremberg et à Augsbourg en 1477. Il y en a eu plusieurs autres éditions à Nuremberg et à Augsbourg, et toutes faites sur la Vulgate.

2. Martin Luther est le premier qui ait fait une version de l'Écriture en allemand sur les textes originaux; et comme il n'était pas satisfait de sa première traduction, il la corrigea. On en a fait un grand nombre d'éditions. L'esprit de parti a fait regarder par plusieurs protestans la version de Luther comme un chef-d'œuvre. Sans nier toutefois qu'elle ait un certain mérite, nous ne craignons pas d'avancer qu'il s'en faut beaucoup qu'elle soit un chef-d'œuvre. Depuis qu'on a poussé si loin les études sur la critique biblique, on est bien revenu sur le compte de cette version. Qui ne sait aujourd'hui que Luther manquait des connaissances nécessaires à un bon traducteur de l'Écriture? Quoiqu'il en soit, sa version a servi à faire la plupart de celles des peuples du nord; ce qui cependant s'explique assez

facilement, quand on considère que presque tous ces peuples ont embrassé la doctrine de ce novateur.

3. Il a paru plusieurs versions allemandes depuis le concile de Trente. On remarque entre autres celles de Costier, 1748; de Weitenauer, 1781-1783 ; de Braun, 1788; de Fischer, 1784, et de Brentano, 1797, etc. L'ouvrage de ce dernier, enrichi de commentaires, a été continué d'abord par Th. A. Dereser, et ensuite par J. M. Augustin Scholz.

Bonif.-Mart. Schnappinger a publié en 1800 une traduction du Nouveau-Testament avec des commentaires, dont il a donné depuis deux éditions augmentées.

4. Il est deux autres versions allemandes dont nous croyons devoir dire un mot; l'une est celle de Jean-David Michaëlis, laquelle se distingue par l'élégance du style, et qui, malgré une certaine littéralité, est pourtant très-claire, et fait souvent saisir au lecteur les nuances les plus délicates de la langue du texte sacré; elle est accompagnée d'un grand nombre de notes qui ajoutent encore à son mérite; l'autre est celle de Guillaume-Martin de Wette, qui fait preuve d'une grande connaissance de l'idiome sacré. Cette traduction est de la plus grande littéralité; il semble que l'auteur a voulu rendre chaque mot hébreu par un mot allemand; aussi est-il difficile, en bien des endroits, de donner un sens intelligible à ses phrases (1).

(1) Nous croyons devoir prévenir le lecteur que les traductions faites par les protestans renferment en général des erreurs plus ou moins graves; plusieurs de celles qui ont été publiées par des catholiques en Allemagne ne sont pas à l'abri de tout reproche; l'amour de la nouveauté leur a fait quelquefois embrasser trop légèrement des interprétations trop hardies.

§ V. *Des versions hollandaises.*

1. Les versions hollandaises des livres saints sont très-anciennes ; mais le plus souvent les Bibles antérieures à l'année 1548 ne portent pas le nom du traducteur. En 1544, Nicolas Van Winghe en publia une dans la préface de laquelle il dit qu'il s'est servi d'une Bible flamande imprimée en Hollande en 1478.

2. La Bible de Van Winghe, corrigée par les théologiens de Louvain, parut à Anvers en 1599, et fut ensuite souvent réimprimée.

3. Les protestans hollandais, dans les premiers temps de leur prétendue réforme, n'eurent qu'une version hollandaise faite sur la Bible allemande de Luther ; mais, en 1613, ils arrêtèrent, dans un synode national tenu à Dordrecht, qu'il serait fait une nouvelle version hollandaise sur les textes originaux : cette Bible parut en 1637.

4. Ægidius de Wit, prêtre de la secte des appelans, publia à Utrecht, en 1717, une traduction qui ne manque pas de clarté, mais qui est inexacte et beaucoup trop libre.

5. Une Bible hollandaise remarquable par son élégance et par sa clarté, est celle à laquelle travaillèrent André Vander-Schuur, prêtre appelant, et ses continuateurs, à Utrecht, 1732. Souvent ils abandonnent la Vulgate pour ne s'attacher qu'au texte hébreu.

6. Guillaume Smits, récollet, né en 1704, à Kevelaer, dans la Gueldre prussienne, et mort à Anvers en 1770, traduisit en hollandais la plus grande partie des livres saints, d'après la Vulgate ; son style est élégant et clair. Il y ajouta des prolégomènes pleins de savoir, mais un

peu prolixes; des dissertations, des notes critiques et grammaticales; des cartes et des gravures. Un autre récollet, P. Van Hove, a continué cet excellent ouvrage. Les livres qu'ils ont traduits sont, la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres, le Deutéronome, Tobie, Judith, Esther, Job, les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, la Sagesse et l'Ecclésiastique; en tout 21 vol. in-8°, Anvers, 1744 et années suivantes.

§ VI. *Des versions françaises.*

1. La plus ancienne traduction française de la Bible dont on ait une connaissance certaine est celle de Pierre de Vaux, chef des hérétiques vaudois, qui vivait vers l'an 1160. On ne sait s'il en existe encore quelques exemplaires enfouis dans les anciennes bibliothèques.

2. Vers l'an 1294, Guyard des Moulins, prêtre, fit une traduction qui fut imprimée à Paris en 1488, 2 vol. in-folio.

3. En 1566 parut à Paris la sainte Bible traduite en français avec des notes marginales, par René Benoît. Cette Bible fut censurée par la faculté de théologie de Paris en 1567, et Grégoire XIII approuva la censure des docteurs dans un bref du 3 octobre 1575. René Benoît, qui fit sa traduction sur celle de Calvin, y laissa en effet plusieurs taches de calvinisme.

4. Une version française plus récente est celle de Le Maistre, prêtre de Port-Royal, plus connu sous le nom de Sacy, faite sur la Vulgate, Paris, 1612, 32 vol. in-8°, avec des explications du sens spirituel et littéral tirées des saints pères, dont la plus grande partie sont

de Du Fossé, Huré et Le Tourneur. Une nouvelle édition de cette version, corrigée par Beaubrun, parut à Paris en 1717, 3 vol. in-fol.; on y a ajouté un quatrième volume contenant les livres apocryphes de l'Ancien-Testament, les écrits des temps apostoliques, les préfaces de saint Jérôme, des dissertations sur les Écritures, etc. Il y a eu encore plusieurs autres éditions depuis cette époque. Les noms de Du Fossé, de Huré et de Le Tourneur suffisent pour avertir qu'il faut lire avec précaution ces explications de la Bible de Sacy, qui en plus d'un endroit favorisent en effet les erreurs de Jansénius.

La version de Sacy, revue dans quelques parties, fut employée, avec le texte latin de la Vulgate, par D. Calmet, dans ses commentaires sur le sens littéral des Écritures, Paris, 1707-1716, 24 vol. in-4°. On ne saurait douter du mérite de cet ouvrage. D. Calmet y fait preuve d'une vaste érudition. Les critiques d'Allemagne, il est vrai, paraissent en faire peu de cas; cependant plusieurs d'entre eux en font grand usage, sans le nommer; Rosenmüller surtout copie quelquefois dans ses scholies de longs passages qu'il se borne à traduire en latin. Malgré notre estime pour le savoir de D. Calmet, nous ne craignons pas d'avouer qu'il n'a pas toujours su assez bien profiter des ressources que lui offraient ses connaissances variées. Les réponses qu'il fait à des difficultés qu'il se proposait à lui-même ne sont pas toujours solides et convaincantes.

Rondet a donné, en 1748-1750, un abrégé des commentaires de Calmet, en 14 vol. in-4°, intitulé : *Sainte Bible en latin et en français, avec des notes, des préfaces et des dissertations*. On désigne généralement cet

ouvrage sous le nom de *Bible de l'abbé de Vence*, quoiqu'il n'y ait de ce dernier que quelques dissertations. On y a conservé en totalité les dissertations et les préfaces de D. Calmet, mais de temps en temps revues, corrigées et augmentées. Les commentaires seuls sont réduits en notes très-courtes qui accompagnent la paraphrase française du père de Carrières. Rondet a donné une nouvelle édition de cette Bible, revue et même augmentée, en 17 vol. in-4°, Avignon, 1763-1773. Il y a eu depuis plusieurs autres éditions de cette Bible dite de Vence ; la dernière a été donnée par M. Drach, rabbin converti, qui l'a enrichie de notes, dont plusieurs, tirées des traditions juives, jettent un grand jour sur des passages obscurs de l'Écriture. Cette édition offre cela de particulier, que les premiers volumes seulement contiennent la paraphrase du père de Carrières. Nous ne saurions approuver l'éditeur de n'avoir pas suivi en cela une marche uniforme dans tout l'ouvrage.

5. Après la version de Sacy vient la version, ou plutôt la paraphrase française du père de Carrières, de l'Oratoire. C'est un commentaire littéral de la Bible, inséré dans le texte même de la version de Sacy, avec le texte latin en marge, 24 vol. in-12, Paris, 1701-1716. On en a donné une nouvelle édition in-4° en 6 vol. avec des cartes et des figures, en 1750, et plusieurs autres depuis, tant in-12 qu'in-8°. Nous croyons devoir répéter ici ce que nous avons déjà dit ailleurs, sur le travail du père de Carrières : « On convient assez généralement que la traduction du révérend père de Carrières mérite des éloges par sa fidélité et son exactitude, et que la courte paraphrase qui l'accompagne a l'avantage d'éclaircir les obscurités du texte sans en altérer

le sens. Il est vrai qu'on s'est plaint que cette paraphrase nuisait souvent à la noble simplicité de l'Écriture, et que d'autres fois elle ajoutait aux événemens racontés dans la Bible des circonstances qui n'ont aucun fondement. Mais tout en convenant de la vérité et de la justesse de ce reproche, nous dirons que cet inconvénient est de peu d'importance, si on compare l'utilité générale de cette paraphrase. D'ailleurs, si on remarque avec attention les endroits où elle semble donner au texte une étendue de sens qu'il n'a pas, on ne manquera pas de découvrir que dans presque tous ces endroits l'expression matérielle du texte laisse quelque chose à désirer pour obtenir un sens complet, et qu'on ne peut suppléer à ce défaut qu'en ajoutant ce qu'on croit y manquer. Or on ne peut combler ce vide, remplir cette lacune, que par des suppositions hypothétiques; et comme le champ des hypothèses n'a presque pas de bornes ni de limites, chacun peut y recueillir celle qu'il croit la plus naturelle, sauf à la critique à exercer son droit d'éloge ou de blâme sur le choix qui aura été fait. Ainsi le révérend père de Carrières a cela de commun avec tous les interprètes qui veulent chercher à ajouter au texte ce qui lui manque pour être intelligible (1). »

6. On peut placer ici la version de Le Gros, dite *Bible de Cologne;* elle a paru pour la première fois en 1739 à Cologne en un volume. Quoique le titre portât qu'elle avait été *traduite sur les textes originaux*, elle n'offrait qu'un mélange de deux traductions différentes; car une partie seulement des livres saints y avait été

(1) *La sainte Bible en latin et en français*, etc. *préface*, p. 5-6. Paris, 1834.

traduite sur les textes primitifs avec les différences de la Vulgate; et l'autre sur la Vulgate avec les différences de ces mêmes textes. Cette traduction n'est au fond que celle de Sacy avec quelques changemens et de courtes notes insérées dans le texte pour en faciliter l'intelligence ; mais ces notes sont dispensées avec beaucoup plus de sobriété et de critique que dans la Bible du père de Carrières. En 1753, parut à Cologne une nouvelle édition, dans laquelle toutes les parties de la Bible sont réellement traduites sur les textes originaux avec les différences de la Vulgate. Elle renferme beaucoup d'additions, et forme 5 vol. in-18. Nous sommes éloigné d'approuver tous ces changemens, et sous plus d'un rapport nous préférons la première édition, surtout celle qui a été publiée en 1819, à Paris, en 1 vol. grand in-8°, chez le libraire Th. Desoer. A part les erreurs qui tiennent à la doctrine de Jansénius, et qui se trouvent surtout dans le Nouveau-Testament, la traduction de Le Gros est, sans contredit, la meilleure que nous possédions dans notre langue, tant sous le rapport du style que sous celui de la fidélité.

7. Charles Chais, pasteur de l'Église protestante à La Haye, a publié, en 1742-1777, *La sainte Bible avec un commentaire littéral composé de notes choisies et tirées de divers auteurs anglais*. Chais n'a publié lui-même que 6 vol. in-4°, contenant la Genèse et les livres suivans jusqu'au IIe (IVe selon la Vulgate) des Rois inclusivement ; les Paralipomènes et plusieurs autres livres historiques, qu'il avait laissés manuscrits, ont été imprimés après sa mort. La traduction est celle de David Martin. Chais n'y a rien changé, seulement il en fait remarquer assez souvent les fautes dans ses notes.

Les dissertations, les préfaces et les notes montrent dans Chais un homme érudit et judicieux ; et si on excepte quelques endroits où se manifestent les préjugés du protestantisme, cet ouvrage peut être très-utile aux personnes qui se livrent à l'étude de nos livres saints.

8. M. de Genoude a publié plusieurs éditions de la Bible ; les unes ne présentent qu'une traduction française, les autres sont accompagnées de courtes notes et de dissertations. Ces différentes éditions sont trop au-dessous de la critique pour que nous entrions dans le détail de leurs défauts. Nous dirons seulement que les traductions fourmillent de faux sens ; que complètement étranger aux langues de la Bible, l'auteur prend souvent le change en rapportant à l'hébreu, par exemple, un sens qui est celui du grec des Septante ou du latin de la Vulgate, *et vice versâ*, et que non moins étranger aux matières bibliques, il a tiré un assez mauvais parti des matériaux précieux qui lui sont tombés entre les mains. Enfin, un certain nombre de passages rendus en un style élégant ne sauraient contrebalancer, dans un ouvrage aussi important que la Bible, les défauts graves et nombreux qui déparent les traductions de M. de Genoude.

9. *La Bible, traduction nouvelle avec l'hébreu en regard accompagné des points-voyelles et des accens toniques* (נגינות), *avec des notes philologiques, géographiques et littéraires, et les variantes de la version des Septante et du texte samaritain*, tel est le titre de l'ouvrage qu'a commencé à publier, en 1830, M. le rabbin S. Cahen. Nous n'en dirons que peu de choses, parce qu'il en a été rendu un compte assez détaillé dans le *Journal Asiatique*, numéros de septembre 1833 et 1836,

et dans un opuscule qui a paru à Paris en 1835, sous le titre de : *Quelques mots sur la traduction nouvelle de la Bible, par S. Cahen, etc.*, par l'abbé J. M. B.... Quand on examine cet ouvrage sous le rapport littéraire, on rencontre, parmi les bonnes choses qu'il renferme, des vices majeurs. D'abord la traduction est en grande partie bizarre et même tout-à-fait burlesque. Souvent l'auteur s'attache si servilement à rendre les mots du texte, que sa version n'offre aucun sens à l'esprit ; ce qui se remarque surtout dans les passages où la phrase hébraïque s'éloigne le plus du génie de nos langues occidentales. Nous dirons aussi que les contre-sens n'y sont pas rares, même dans des endroits qui n'offrent pourtant point de difficulté sérieuse à un hébraïsant. On doit cependant reconnaître que le nouveau traducteur a rendu infiniment mieux que ses devanciers une multitude de passages. Il est fâcheux que dans ses notes, qui sont assez souvent instructives, M. Cahen fasse parfois le théologien ; car il est rare que cela lui arrive sans qu'il n'énonce ou ne cite, sans rien y opposer, des principes qui tendent à ruiner l'authenticité et la divine inspiration de la Bible. On remarque dans les premiers volumes certaines notes qui sont en opposition avec la traduction. Dans plusieurs des dissertations qui ne sont pas de M. Cahen, mais qu'il a jointes à sa traduction comme supplément, de faux jugemens sont portés sur différens points qui concernent les chrétiens et surtout les catholiques. Les défauts que nous venons de signaler semblent diminuer à la publication de chaque volume nouveau.

10 Le père Amelotte a publié une traduction du Nouveau-Testament en français avec des notes, 3 vol.

in-8°, en 1666-1670. Cette version, souvent réimprimée depuis, est très-fidèle, mais peu élégante.

11. Un Nouveau-Testament français, communément appelé *Nouveau-Testament de Mons*, et imprimé en 1665, eut pour premier auteur Ant. Le Maistre, et fut ensuite revu par Ant. Arnaud et Le Maistre de Sacy; mais les principaux auteurs du *Nouveau-Testament de Mons*, tel que nous l'avons aujourd'hui, sont Ant. Arnaud, Pierre Nicole et Claude de Sainte-Marie. Cette version fut condamnée en 1668 par le pape Clément IX, et en 1679 par Innocent XI. Elle a été souvent réimprimée avec des changemens et des corrections, surtout dans les endroits qui en avaient provoqué la condamnation. Le texte français qui accompagne les réflexions du père Quesnel, est en grande partie extrait du *Nouveau-Testament de Mons*.

12. *Le Nouveau-Testament, traduit en français selon la Vulgate*, 2 vol. in-12, Paris, 1697-1703, par le père Bouhours. Deux autres jésuites, les pères Letellier et Besnier, l'avaient aidé dans cette traduction, à laquelle on reproche un peu d'obscurité. Le père Lallemant l'a adoptée dans ses *Réflexions sur le Nouveau-Testament*, Paris, 1713-1725, 12 vol. in-12.

13. Une traduction française du Nouveau-Testament avec des remarques littéraires et critiques, par Richard Simon, Trévoux, 1702, 4 vol. in-8°. Elle fut condamnée par le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, et par Bossuet. Il faut remarquer que quoique cette version soit en effet répréhensible sur bien des points, elle a été jugée dans quelques passages avec beaucoup trop de sévérité par le grand évêque de Meaux, qui, s'il faut en juger par des principes admis par les théologiens les plus

sévères et les critiques les plus habiles, est allé au-delà du vrai dans plusieurs parties de sa censure.

Le Nouveau-Testament de Sacy, imprimé à Paris en 1824, par la Société Biblique, et qui est annoncé comme conforme au texte de l'édition publiée à Paris en 1759, n'est pas exempt de reproches ; on y trouve en plusieurs endroits les mêmes fautes qui ont été condamnées dans le Nouveau-Testament de Mons (1).

APPENDICE A L'ARTICLE II.

Nous ne saurions nous dispenser, après avoir fait connaître les principales versions en langue vulgaire, de signaler et de réfuter les erreurs où sont tombés les protestans et les jansénistes par rapport à l'usage de ces versions. Ils ont prétendu : 1° que les Écritures devaient toujours être lues au peuple en langue vulgaire, même dans la célébration de la liturgie ; 2° que la lecture de l'Écriture sainte était non seulement utile, mais absolument nécessaire à tout le monde, même aux femmes ; 3° qu'elle devait être permise indifféremment à tous ; 4° enfin que les pasteurs de l'Église n'avaient absolument aucun droit de défendre cette lecture. Ces prétentions sont autant d'erreurs qui se trouvent pleinement réfutées dans les propositions suivantes (2).

(1) Outre les versions de l'Ancien et du Nouveau-Testament, on en a fait un certain nombre sur des livres détachés de la Bible ; nous en parlerons dans l'Introduction particulière à chacun de ces livres.

(2) On peut consulter sur cette matière Charles Mallet, docteur de Sorbonne, dans son *Traité de l'Écriture sainte*, Rouen, 1669 ; et *Collectio quorumdam gravium authorum, qui ex professo, vel ex occasione sacræ Scripturæ, aut divinorum officiorum. in vulgarem linguam trans-*

Ire PROPOSITION.

L'Église n'est point obligée de lire les Écritures en langue vulgaire.

1. Il est constant qu'au temps de JÉSUS-CHRIST et des apôtres les Juifs célébraient leurs offices publics en hébreu, langue qui n'était pas alors vulgaire. Cependant JÉSUS-CHRIST et les apôtres n'ont jamais condamné cet usage ; de quel droit voudrions-nous donc le condamner nous-mêmes ?

2. Si l'Église était réellement obligée de lire aux peuples les Écritures en langue vulgaire, les apôtres en fondant les églises auraient dû avoir soin que ces Écritures fussent traduites dans les langues de tous les peuples qu'ils convertissaient à la foi ; par conséquent il devrait y avoir eu, dès les premiers temps du christianisme, des versions de l'Écriture dans une multitude d'idiomes différens ; mais c'est un fait qui n'a aucun fondement dans l'histoire de l'Église primitive, et aucun critique n'oserait le maintenir.

3. Le peuple des campagnes n'entendait pas le latin en Afrique du temps de saint Augustin ; cependant il n'y a jamais eu ni versions de l'Écriture ni liturgies en langue punique.

4. L'Église occidentale, dès les premiers siècles, n'a jamais lu les Écritures dans la liturgie qu'en latin, quoique depuis cette époque le latin ait cessé d'être vulgaire. Or, peut-on supposer qu'elle eût employé cette

lationes, damnârunt. Unà cum decretis summi pontificis et cleri Gallicani, ejusque Epistolis, Sorbonæ censuris, ac supremi Parisiensis senatûs placitis; jussu ac mandato ejusdem cleri Gallicani edita, Lutetiæ Parisiorum, 1661.

langue, s'il y avait eu pour elle une obligation de faire l'office public en langue vulgaire?

5. Enfin si l'Église était obligée de lire aux fidèles l'Écriture en langue vulgaire, elle serait par là même dans la nécessité de changer la langue de la liturgie à mesure que les langues varient. Or un pareil changement serait sujet à de très-graves inconvéniens. Premièrement il y aurait une grande difficulté à traduire les livres liturgiques dans les langues de tous les peuples qui appartiennent à l'Église catholique, et de les changer à mesure que les langues varient. Secondement, il serait presque impossible que dans ces traductions et ces changemens si fréquens on n'altérât pas les prières sacrées de la liturgie et les formes des sacremens. Troisièmement, cette diversité de langues employées dans l'office public empêcherait la communication des églises entre elles. Ainsi, par exemple, un prêtre français ne pourrait pas offrir le saint sacrifice dans les pays dont il n'entendrait pas le langage, puisque, selon les principes de nos adversaires, les simples fidèles eux-mêmes doivent comprendre la langue dans laquelle se fait l'exercice public du culte religieux, et que c'est principalement pour cette raison qu'ils imposent à l'Église l'obligation de lire les Écritures en langue vulgaire. N'est-il pas plus naturel, au contraire, que puisque l'Église est catholique, c'est-à-dire répandue par toute la terre, puisqu'elle renferme dans son sein des hommes de toutes les langues du monde, elle adopte dans sa liturgie et dans tous ses offices la langue qui est la plus généralement connue, que tous les évêques et les prêtres ont obligation d'apprendre? Quatrièmement enfin, si les prêtres pouvaient célébrer la messe et les offices

en langue vulgaire, ils négligeraient insensiblement le latin, et ne comprendraient plus la Vulgate, les écrits des pères, et les conciles, dont la connaissance doit pourtant se perpétuer dans l'Église. Cinquièmement, il y a certaines langues qui sont si basses et si imparfaites, que loin d'exprimer avec assez de dignité la majesté de nos divins mystères, elles les exposeraient plutôt à la dérision des peuples. On objecte, il est vrai, que si la liturgie se célébrait en langue vulgaire, le peuple, comprenant alors le sens des paroles de la messe, y assisterait avec plus de dévotion ; mais il est facile de répondre 1° que le peuple n'entendrait pas pour cela toutes les parties de la messe, soit parce qu'il y en a certaines que l'usage de toutes les églises demande qu'on récite à voix basse, soit parce que dans les grandes églises il serait impossible au célébrant de se faire entendre de tout le monde. De plus, le sens de ces prières est quelquefois si profond qu'il ne serait guère compris du vulgaire ; 2° qu'on peut suppléer à ce défaut tant par les livres où se trouve l'ordinaire de la messe, que par les instructions des pasteurs : il n'est pas difficile de leur apprendre que la messe est le sacrifice du corps et du sang de Jésus-Christ. Or, il n'en faut pas davantage pour assister avec fruit à cet adorable sacrifice. On a souvent remarqué, surtout dans les pays où le protestantisme est dominant, que les catholiques assistent avec plus de dévotion à la messe dont ils ne comprennent pas toutes les prières, que les protestans à leur service divin, quoiqu'il soit célébré en langue vulgaire. En voilà assurément assez pour prouver que la discipline de l'Église par rapport à la célébration de la liturgie en langue vulgaire est très-bien fondée, et que par conséquent

Clément XI a eu raison de condamner cette quatre-vingt-sixième proposition de Quesnel : *Il est juste que les enfans de l'Église comprennent ce qu'elle fait et demande pour eux, et c'est une pratique contraire à celle des apôtres et à l'intention de Dieu, d'empêcher le simple peuple de joindre sa voix à celle de toute l'Église.* Cette proposition, prise à la rigueur et dans le sens de l'auteur, va jusqu'à condamner l'usage de l'Église de célébrer la liturgie dans une langue inconnue au peuple, et d'en réciter quelques parties à voix basse. Or, n'est-ce pas se mettre sous les coups de l'anathème prononcé par le concile de Trente ? « Si quis dixerit Romanæ Ecclesiæ ritum, quo submissâ voce pars canonis et verba consecrationis proferuntur, damnandum esse, aut linguâ tantùm vulgari celebrari debere, anathema sit (1). » C'est d'après cette doctrine que Quesnel avait voulu introduire en Hollande, où il s'était réfugié, l'usage de célébrer les offices en langue vulgaire, et que les prêtres jansénistes récitent à voix haute les paroles du canon de la messe, afin de ne pas enlever au simple peuple la consolation de joindre sa voix à celle de toute l'Eglise.

IIe PROPOSITION.

La lecture de l'Ecriture sainte n'est pas absolument nécessaire à tout le monde.

1. La lecture privée de l'Écriture sainte est, à la vérité, nécessaire aux pasteurs des ames, puisqu'elle leur est recommandée par l'Écriture elle-même et par les canons, mais on ne saurait prouver qu'elle est néces-

(1) Conc. Trid. *Sess.* XXII, *can.* 9.

saire à tous les simples fidèles. Les protestans et les jansénistes n'ont jamais pu apporter un seul texte de l'Écriture où cette nécessité fût clairement énoncée. Quant à la tradition, non seulement elle ne prescrit point une pareille obligation, mais elle nous enseigne une doctrine contraire. C'est ainsi que saint Irénée dit positivement que la tradition de l'Église sans les Écritures pourrait suffire, et il apporte pour exemple plusieurs nations barbares de son temps, qui avaient embrassé et qui pratiquaient l'Évangile sans aucune Écriture (1). Tertullien affirme que c'est la foi qui sauve et non la lecture des Écritures ; que la connaissance du symbole doit l'emporter sur la curiosité des Écritures ; que de ne savoir rien au-delà du symbole, c'est savoir tout (2). Saint Clément d'Alexandrie assure que la foi s'apprend sans le secours des lettres (3), et saint Augustin enseigne expressément qu'un homme qui a la foi, l'espérance et la charité, n'a besoin des Écritures que pour instruire les autres, et qu'avec ces vertus, plusieurs vivent dans la solitude sans le secours des livres (4).

2. Pourquoi, après tout, cette lecture serait-elle absolument nécessaire au simple fidèle? Serait-ce pour connaître les vérités de la foi? Mais il les apprend de la bouche de l'Église, qui se fait entendre dans les catéchismes et les prédications. Serait-ce pour croire? mais la foi doit être le fruit de la soumission aux vérités que l'Église lui enseigne, et non point de son examen. Serait-ce parce que l'Écriture est la nourriture de l'ame?

(1) Irenæus, *Adv. hæres. l.* III. *c.* IV.

(2) Tertul. *De præscriptionibus. c.* XIV.

(3) Clem. Alex. *Pædagog. l.* III, *c.* XI.

(4) Aug. *De Doctr. christ. l.* I. *c.* XXXIX.

mais ce divin aliment nourrit bien plus sûrement l'ame chrétienne quand il lui est offert et préparé par l'Église, que quand elle le prend d'elle-même. Serait-ce enfin pour sanctifier le jour du Seigneur, comme dit le père Quesnel? Mais l'assistance au divin sacrifice et aux instructions chrétiennes, la participation aux sacremens et les autres œuvres de piété, qui sont toujours à la disposition des fidèles, suffisent pour remplir dignement ce devoir sacré.

IIIe PROPOSITION.

La lecture de l'Écriture sainte ne doit pas être permise à tout le monde indistinctement.

Les écrivains sacrés et les pères de l'Église nous avertissent du danger qu'il y aurait à mettre la Bible dans toutes les mains indistinctement, et la raison aussi bien que l'expérience viennent à l'appui de ces autorités.

1. L'apôtre saint Pierre nous apprend que les hommes ignorans et d'une foi chancelante entendaient mal les Épîtres de saint Paul, et causaient ainsi leur propre ruine : « In quibus sunt quædam difficilia intellectu, quæ indocti et instabiles depravant sicut et cæteras Scripturas, ad suam perniciem (1). »

2. C'est aussi ce que nous ont enseigné Origène, saint Ambroise, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Jérôme, saint Grégoire le Grand, en nous faisant remarquer qu'il y a dans les Écritures beaucoup de choses qui, bien loin d'édifier certains lecteurs, les scandaliseraient (2).

(1) 2 *Petr.* III. 16.

(2) Origen. *Homil.* XXVII *in Numeros.* Ambr. *In Lucam, l.* IV. *n.* 26.

3. La raison elle-même nous apprend que puisque la lecture de la Bible n'est pas absolument nécessaire aux simples fidèles pour faire leur salut, comme nous l'avons démontré dans la proposition précédente, il ne faut donc pas la leur permettre lorsqu'elle pourrait leur être nuisible. Or cela arrive dans plus d'une circonstance; et d'abord il y aurait le plus grand danger à mettre une Bible entière entre les mains de jeunes personnes, parce qu'elles y trouveraient infailliblement bien des choses qui mettraient leur vertu à de fortes épreuves. Aussi les Juifs avaient-ils soin d'interdire la lecture d'une partie des livres saints aux jeunes gens. « C'est la coutume parmi les Hébreux, dit Origène, que les docteurs et les sages donnent à lire aux enfans tous les livres de l'Écriture, et même ceux qui contiennent leurs traditions, mais que l'on réserve pour un âge plus avancé le commencement de la Genèse, le commencement et la fin d'Ézéchiel et le Cantique des cantiques (1). » Or, saint Jérôme détermine cet âge à trente ans, et saint Grégoire de Nazianze à vingt-cinq. Après cela, reste-t-il encore quelque prétexte légitime de confier la Bible à la jeunesse? Le danger signalé par les anciens Juifs n'est-il pas le même aujourd'hui, et n'avons-nous pas les mêmes raisons d'être aussi sévères qu'eux dans une matière aussi importante?

Mais ce n'est pas seulement à l'enfance que la lecture de la Bible peut être nuisible; elle offre encore souvent des dangers, quoique d'une autre nature, à l'âge mûr et

Basil. *Epist.* I *ad Chillonem monachum;* Greg. Nazianz. *Orat.* I. *n.* 81. Hieron. *Epist. ad Paulinum*, et *in cap.* V *Epist. ad Galatas.* Greg. Magn. *l.* XVII *Moralium, cap.* XIV.

(1) Orig. *Homil.* I *in Cantic.*

même à la vieillesse. On peut, en effet, à tout âge être chrétien, soumis aux lois de DIEU et de l'Église, sans pour cela être à l'abri de bien des tentations dangereuses en matière de religion. Si l'on n'est pas suffisamment instruit, si l'on n'a qu'une foi chancelante, ne court-on pas les plus grands risques de causer soi-même sa propre ruine, en voulant lire un livre dans lequel on rencontrera continuellement des choses dont on ne comprendra pas le véritable sens, et qui par là même choqueront et scandaliseront cette foi chancelante et peu éclairée? Nous pourrions, nous, en particulier, citer plusieurs exemples de chrétiens qui, se disant soumis en tous points à l'Église, tiennent de tout leur cœur à des erreurs graves, parce que des textes de l'Ecriture qu'ils ne comprennent pas, et qu'ils ne sauraient comprendre sans des études préliminaires sur l'interprétation biblique, semblent les justifier. Tout récemment encore, il nous est arrivé de redresser, dans cette même classe de fidèles, une personne qu'un passage du Nouveau-Testament mal compris avait non seulement scandalisée, mais même jetée dans une perplexité cruelle.

4. La raison nous enseigne encore que lorsqu'on n'apporte pas à la lecture de l'Écriture la foi, l'humilité, la soumission, la pureté d'intention, cette lecture, loin d'être profitable, devient très-nuisible à tous ceux qui la font sans ces dispositions. Or, l'expérience de tous les jours ne prouve-t-elle pas qu'un grand nombre de personnes ne demandent aujourd'hui à lire la Bible que par un pur esprit de curiosité, pour voir s'ils ne la trouveront point en opposition avec les sciences naturelles? C'est donc profaner nos livres saints que de les aban-

donner à des mains si peu dignes de les toucher? C'est donc livrer l'arche sainte aux impurs Philistins, et jeter la perle précieuse sous les pas de vils animaux. Quel fruit pourra porter cette semence si pure et si sainte dans une terre si mal préparée? Nul autre que le scandale ou l'hérésie. L'histoire de l'Église nous apprend en effet que la plupart des hérésies viennent d'une lecture des livres saints faite dans des dispositions contraires à l'esprit d'humilité et à la pureté d'intention.

Ainsi les écrivains sacrés, les docteurs de l'Église, la raison et l'expérience, proclament unanimement la fausseté de ces propositions du père Quesnel : 1° *La lecture de l'Écriture est pour tous ;* 2° *Il est utile et nécessaire en tout temps, en tout lieu et à toutes sortes de personnes, d'étudier et de connaître l'esprit, la piété et les mystères de la sainte Écriture ;* 3° *Le jour du dimanche doit être sanctifié par des lectures de piété et surtout par la lecture des saintes Écritures ; c'est faire tort à un chrétien que de le détourner de cette lecture ;* 4° *c'est une illusion que de se persuader que la religion ne doive pas être communiquée aux femmes par la lecture des saintes Écritures;* 5° *L'obscurité de la parole de Dieu n'est pas une raison suffisante pour dispenser les laïques de la lire* (1).

Les jansénistes insistent beaucoup sur ce que les saints pères exhortent toutes sortes de personnes à lire les Écritures ; mais les personnes et les temps étaient bien différens. Ceux que saint Chrysostome exhortait à lire les saintes Ecritures étaient des gens instruits, dociles, et qui reconnaissaient l'autorité des pasteurs. Or il pou-

(1) Dans la condamnation de Clément XI ces propositions sont marquées des numéros 80, 79 82, 83, 81.

vait être très-utile à de pareilles personnes de relire, une fois rentrées chez elles, ce qu'on leur avait expliqué à l'église, afin de s'inculquer dans l'esprit les explications qu'elles avaient entendues de la bouche des pasteurs. On conçoit que dans ce cas la lecture de la Bible puisse non seulement n'être pas nuisible, mais au contraire produire d'heureux fruits (1). D'ailleurs les pères exhortent pareillement tout le monde à recevoir l'eucharistie; en conclura-t-on que ceux mêmes qui n'ont pas les dispositions doivent en approcher? Ainsi, pour que nos adversaires pussent se prévaloir de l'autorité des pères, il faudrait qu'ils prouvassent que ces saints docteurs ont exhorté à lire les Écritures ceux mêmes qui n'apportaient à cette lecture qu'un sentiment d'orgueil et qu'un esprit d'indocilité à la voix des premiers pasteurs, et qui, comme ceux dont parle saint Pierre, en corrompaient le sens pour la ruine de leurs ames.

IV[e] PROPOSITION.

Les pasteurs de l'Eglise ont le droit d'interdire la lecture des saintes Écritures.

1. Cette proposition est une conséquence de la vérité que nous venons d'établir; car il appartient évidemment aux pasteurs de l'Église d'interdire aux fidèes qui leur sont confiés ce qui peut leur être nuisible: or, comme nous avons démontré que la lecture des Écritures peut, dans certaines circonstances, être nuisible à quelques particuliers qui n'y apporteraient pas

(1) Voyez R. Simon, *Histoire critique du V. T. l.* II. *c.* XXII, et *Hist. crit. des versions du N. T. c.* XLIV.

les dispositions convenables; il suit de là que les pasteurs de l'Église peuvent l'interdire à ces particuliers, ou du moins régler que personne ne doit faire cette lecture sans que son pasteur n'ait jugé qu'elle ne peut point lui être préjudiciable.

2. La Synagogue a usé de ce pouvoir, en interdisant la lecture des premiers chapitres de la Genèse, d'Ézéchiel et du Cantique des cantiques aux personnes qui n'avaient pas atteint un certain âge. Saint Grégoire de Nazianze a loué cette pratique des Juifs, et a souhaité de la voir établie dans l'Église. Sur quel motif pourrait-on donc refuser ce droit aux pasteurs de l'Église chrétienne? Nous ne trouvons pas, à la vérité, une semblable défense dans les Canons de l'Église primitive; mais les pères ont suffisamment établi les principes de cette défense, puisqu'ils ont enseigné qu'il ne faut pas donner à tous la même nourriture, mais qu'il faut dispenser le lait aux enfans et le pain aux forts. Or, la défense de la lecture de la Bible paraît une conséquence de ces règles dictées par la prudence et la discrétion. D'ailleurs il en est plusieurs qui ont positivement conseillé de ne pas lire tous les livres de l'Écriture. Origène ne voulait pas qu'on lût certains endroits du Lévitique. Saint Basile, consulté par le moine Chillon sur le choix de ses lectures, lui répondit qu'il ne devait lire que le Nouveau-Testament, parce que la lecture de l'Ancien pouvait nuire à ceux qui sont faibles.

3. Plusieurs conciles ont usé de ce droit sans que jamais aucun catholique les ait accusés de l'avoir usurpé. C'est ainsi que le concile de Toulouse, tenu en 1229, défend, dans son quatrième Canon, aux laïques d'avoir d'autres parties de la Bible que le Psautier pour les

offices divins, et de se servir de traduction vulgaire. Le concile troisième de Milan, tenu sous saint Charles Borromée, déclare dans son titre IVe, qu'il ne faut accorder l'usage des traductions de la Bible qu'aux personnes qui en auront obtenu la permission de l'évêque ou de l'inquisiteur, d'après l'avis de leur curé ou de leur confesseur[1]. Le concile de Cambrai, tenu en 1586, veut également que la lecture de l'Écriture sainte ne soit accordée que sur la permission des évêques ou de leurs délégués.

4. Les souverains pontifes ont fait de semblables défenses toutes les fois que les circonstances y ont donné lieu. Ainsi dans sa lettre aux fidèles du diocèse de Metz, le pape Innocent III se plaint de ce que les laïques se servaient de traductions vulgaires, et méprisaient les justes remontrances que leur faisaient les pasteurs à ce sujet. La quatrième règle de l'Index donné par Pie IV, selon l'intention et l'ordonnance du saint concile de Trente, porte que comme il est constant par l'expérience qu'une permission générale de lire la Bible en langue vulgaire, donnée sans restriction, est plus nuisible qu'utile aux hommes, à cause de leur témérité, il faut s'en rapporter au jugement de l'évêque ou de l'inquisiteur, afin que, de l'avis du curé ou du confesseur, il accorde par écrit la permission de lire les saintes Écritures en langue vulgaire dans des traductions faites par des auteurs catholiques, aux fidèles qu'ils croiront devoir tirer de cette lecture quelque fruit pour leur avancement dans l'esprit de foi et de piété; mais que quiconque osera se dispenser de cette permission, ne pourra point recevoir l'absolution de ses péchés.

On a objecté que l'Index n'ayant pas été reçu en

France, ne saurait y faire loi. Mais ce raisonnement ne nous semble point concluant. « Il importe fort peu, dit fort judicieusement R. Simon, de savoir que la règle de l'Index qui défend aux particuliers de lire l'Écriture en leur langue, qu'ils n'en aient auparavant obtenu la permission, n'est point reçue en France. C'est assez qu'on sache que les théologiens qui ont composé cette règle assurent qu'ils n'ont fait leur défense qu'après avoir reconnu par expérience que les Bibles en langue vulgaire, étant mises entre les mains de tout le monde, apportent ordinairement plus de dommage que d'utilité aux affaires de la religion. On doit peser les raisons de ces sages théologiens, sans se mettre beaucoup en peine si leur règle est reçue en France, ou non (1). » D'ailleurs cette règle quatrième de l'Index a été reçue dans un assez grand nombre d'endroits pour qu'on ne puisse pas raisonnablement alléguer qu'elle n'a pas été approuvée en France. Elle est en effet en vigueur dans l'Italie, l'Espagne, le Portugal, et dans beaucoup d'autres lieux, et elle a été reçue par plusieurs conciles même en France. Ainsi les conciles d'Aix, d'Avignon, de Bordeaux, d'Arles, de Narbonne, de Tours, de Toulouse, de Cambrai, de Malines et de Milan l'ont adoptée dans leurs décrets.

5. Enfin c'est le sentiment des auteurs les plus graves, des théologiens les plus distingués, que l'Église peut faire une pareille défense; c'est celui de la faculté de théologie de Paris dans sa censure contre Érasme, celui de Gerson, d'Alphonse de Castro, de Soto de Catharin, des cardinaux du Perron, Bellarmin et Riche-

(1) R. Simon, *Hist. crit. des versions du N. T. c.* XLIV.

lieu; celui de Fromond et même d'Estius, dans son Commentaire sur saint Paul. Voilà, ce nous semble, des témoignages assez puissans et assez nombreux pour montrer que c'est avec raison qu'ont été condamnées les propositions suivantes du père Quesnel : 1° *C'est fermer aux chrétiens la bouche de* JÉSUS-CHRIST, *que de leur arracher des mains ce livre saint, ou de le leur tenir fermé en leur ôtant le moyen de l'entendre ;* 2° *Interdire la lecture de l'Ecriture et particulièrement de l'Évangile aux chrétiens, c'est interdire l'usage de la lumière aux enfans de la lumière, et leur faire souffrir une espèce d'excommunication* (1). Ces propositions, en effet, sont trop générales, et vont à condamner la coutume de l'Église romaine et de plusieurs autres églises qui défendent ou ont défendu qu'on permît *à toute sorte* de personnes l'usage des versions de l'Écriture en langue vulgaire.

COROLLAIRE.

D'après tout ce qui vient d'être dit dans cet appendice, il est facile de tirer les conséquences suivantes :

1° L'Église n'a jamais défendu aux laïques la lecture des textes originaux et des anciennes versions.

2° Les versions en langue vulgaire ne sont point défendues d'une manière absolue par l'Église universelle.

3° Quelques églises qui les ont défendues ne l'ont pas fait absolument et pour tous les fidèles, mais seu-

(1) Dans la condamnation de Clément XI, la première de ces propositions est comprise sous le numéro 84, et la seconde sous le numéro 85.

lement pour ceux à qui cette lecture pouvait être préjudiciable.

4° Ces versions n'ont été défendues qu'à raison des circonstances, de manière que si les circonstances n'avaient pas lieu, ces églises cesseraient de les défendre. C'est ainsi que dans les pays protestans, tels que l'Angleterre, les États-Unis, on a permis cette lecture, soit pour obvier aux objections des protestans, qui accusent les pasteurs catholiques de tenir les peuples dans l'ignorance, soit pour empêcher les catholiques de lire les Bibles protestantes.

5° Bien qu'il ne soit point généralement défendu de lire les versions de l'Écriture en langue vulgaire, lorsqu'elles ont été faites par des auteurs catholiques et approuvées par les Ordinaires, il y aurait beaucoup de danger pour les simples fidèles à en faire usage sans avoir pris conseil de leur curé ou de leur confesseur.

6° Ce n'est pas sans raison que plusieurs souverains pontifes ont condamné la société établie en Angleterre, sous le nom de *Société biblique*, et dont le but est de répandre chez tous les peuples des versions de l'Écriture en langue vulgaire; car puisque la lecture de l'Écriture sainte n'est pas utile à tous, et qu'elle demande certaines conditions pour qu'on puisse en profiter, il s'ensuit qu'on ne peut la mettre entre les mains de tous et particulièrement des ignorans, et que ce livre étant obscur et difficile, et demandant beaucoup de foi et de soumission, il doit occasionner bien des erreurs et des extravagances; il s'ensuit encore que comme l'Écriture n'est pas la seule règle de notre foi, la seule lecture du divin livre ne peut pas nous apprendre toutes les vérités que nous devons croire ou pratiquer; il s'ensuit

enfin que l'Écriture devant être interprétée d'après la tradition des églises primitives, et non d'après le sens particulier, ne peut évidemment qu'égarer celui qui, négligeant les traditions primitives, et n'ayant nul égard pour l'Église qui en est l'infaillible interprète, s'arrête uniquement à la lettre des Écritures, qu'il explique selon le sens humain. C'est pour un motif semblable que plusieurs membres de l'Église anglicane eux-mêmes se sont élevés contre ces sociétés bibliques, et les ont regardées comme tendant à détruire la doctrine et la discipline de leur Église, qui ne s'appuie pas sur l'Écriture sainte seule, mais sur la tradition des premiers siècles du christianisme. (Voyez le livre intitulé : *Réflexions sur les avantages d'un concile entre l'Église romaine et l'Église anglicane pour terminer leurs différens, par Samuel Wix, ministre anglican.*)

7° Les simples prêtres ne peuvent jamais permettre aux fidèles la lecture des Bibles publiées par des auteurs qui ne sont pas catholiques. Cette permission est du domaine exclusif de l'autorité supérieure. Ils sont en droit d'interdire l'usage même de celles qui sont faites par des catholiques, quand elles ne sont pas approuvées par l'autorité ecclésiastique ; mais pour qu'une Bible soit munie de cette sanction, la seule légitime, il ne suffit pas que les éditeurs fassent imprimer, sur sa couverture et dans leurs prospectus, cette épigraphe devenue de mode aujourd'hui : *Avec l'approbation de tel ou tel évêque;* il faut, de plus, que cette approbation elle-même soit publiée dans les propres termes du prélat qui l'a donnée, après avoir examiné ou fait examiner, par des théologiens de son choix, la Bible soumise à son examen. Or, parmi les Bibles françaises qui

se publient en si grand nombre depuis quelques années, les unes ne sont que des réimpressions d'anciennes éditions, les autres sont des traductions nouvelles. Il ne suffit pas, pour les premières, qu'elles portent en titre leur ancienne approbation, il faut encore qu'elles soient revêtues d'une déclaration authentique, émanée de l'autorité spirituelle, qui constate qu'elles sont conformes aux éditions anciennes déjà approuvées. On comprend, en effet, que beaucoup de fautes essentielles peuvent se glisser dans des reproductions de ce genre, soit par la mauvaise foi, soit par l'ignorance, soit enfin par l'incurie d'un nouvel éditeur. Quant aux traductions nouvelles, il n'en est pas une seule qui ait été approuvée par l'autorité ecclésiastique (1).

8° Il y a beaucoup de danger à donner aux laïques même les plus instruits des traductions qui ne reproduisent que le texte sans aucune explication. La Bible, en effet, est remplie de locutions qui n'ont rien de commun avec celles de notre propre langue. Le lecteur donc, instruit d'ailleurs, mais qui n'aura pas fait une étude particulière du langage familier aux écrivains sacrés, prendra continuellement le change. Souvent un mot qui paraît l'équivalent de celui du texte, fournit une objection insoluble, à moins d'être dûment expliqué. La Vulgate latine ayant le plus ordinairement imité la

(1) Nous sommes autorisé, par Mgr l'Archevêque de Paris, à affirmer qu'il *n'a donné d'approbation à aucune traduction française quelconque de la Bible*. Ainsi, ce n'est que par une injuste usurpation dont ils sont incapables de comprendre toutes les conséquences, que plusieurs éditeurs de Bibles françaises font chaque jour imprimer de nouveau, et de leur propre autorité : *Avec l'approbation de Monseigneur l'Archevêque de Paris.*

concision de l'original sacré, devient inintelligible ou même tout-à-fait contraire à son propre sens, dans une traduction française qui n'explique pas ses termes. De plus, combien de choses qui nous révoltent au premier abord, et qui paraissent naturelles, bonnes et louables, quand on nous en a donné la vraie signification! Combien de difficultés, proposées par Voltaire et autres philosophes, se dissipent devant une simple observation d'histoire ou de critique! Ce sont ces considérations qui ont porté tous les traducteurs capables de comprendre l'esprit de l'Église, à faire toujours accompagner leurs versions des explications qui sont nécessaires pour saisir le vrai sens de nos saintes Écritures, et à les défendre, par ce moyen, des attaques téméraires de l'impiété.

SECTION III.

Des Bibles polyglottes.

On a donné le nom de polyglottes aux Bibles qui réunissent ensemble plusieurs textes ou plusieurs versions en langues différentes (1). Quoique le premier ouvrage de ce genre soit la collection d'Origène, qui réunissait en effet des textes et des versions de langues différentes, on ne le comprend ordinairement pas dans cette classe. Parmi les polyglottes, les unes contiennent tous les livres de l'Écriture, c'est-à-dire l'Ancien et le

(1) Le terme *polyglotte* est composé de deux mots grecs dont l'un, πολὺς, signifie *plusieurs, nombreux*, et l'autre, γλῶσσα ou γλῶττα, *langue*. On peut consulter sur cette matière la *Bibliothèque sacrée* du père Lelong, et le *Discours historique sur les Bibles polyglottes et leurs différentes éditions* du même auteur, et les *Disquisit. critic.* de R. Simon.

Nouveau-Testament, et les autres ne renferment qu'une partie de l'Écriture, comme l'Ancien ou le Nouveau-Testament, ou même quelques livres seulement. Les premières s'appellent *Polyglottes générales*, et les dernières *Polyglottes particulières*.

§ I. *Des Polyglottes générales.*

1. La première Polyglotte générale qui ait paru est celle du cardinal Ximenès, imprimée en 1515, à Alcala de Hénarès, en Espagne ; on la nomme communément la *Bible de Complute* ou *d'Alcala;* elle est en 6 vol. in-folio et en quatre langues. Elle contient le texte hébreu, la paraphrase chaldaïque d'Onkelos sur le Pentateuque seulement, la version grecque des Septante et l'ancienne version latine ou Italique. On n'y a point mis d'autre traduction latine du texte hébreu que cette dernière, mais on en a joint une littérale au grec des Septante. Pour représenter plus exactement les anciens exemplaires grecs, les éditeurs ont imprimé le texte du Nouveau-Testament sans accens. On a placé à la fin un apparat des grammairiens, des dictionnaires et des tables. François Ximenès de Sineros, cardinal et archevêque de Tolède, qui est regardé comme le principal auteur de ce grand ouvrage, s'adjoignit ce qu'il y avait alors de savans dans les langues orientales : Démétrius Ducas, Antoine de Lebrixa, Didace Lopez de Stunica, Ferdinand Nonnius, Alphonse d'Alcala, Paul Coronell, Zamora et Jean. Le cardinal marque dans une lettre écrite au pape Léon X, qu'il est à propos de donner l'Écriture sainte dans les textes originaux, parce qu'il n'y a

aucune traduction, quelque parfaite qu'elle soit, qui les représente parfaitement (1).

2. La seconde Polyglotte est celle qui parut chez Plantin, an 1569-1572. Comme elle fut imprimée à Anvers et par l'autorité et aux frais de Philippe II, roi d'Espagne, on la nomme indifféremment la *Polyglotte royale de Philippe II*, ou la *Polyglotte d'Anvers*. Ceux qui y ont le plus travaillé sont Arias Montanus, Fabricius Boderianus, Jean Harlem, François Raphelingius, Luc de Bruges, André Masius, Jean Livinejus, Guillaume Canterus, Augustin Hunnée et Corneille Goudan. Outre ce qui était déjà dans la Bible de Complute, on y a mis les paraphrases chaldaïques sur le reste de l'Écriture sainte, avec la traduction latine de ces paraphrases. Il y a aussi une version latine littérale du texte hébreu, pour l'utilité de ceux qui veulent apprendre la langue hébraïque. A l'égard du Nouveau-Testament, outre le grec et le latin de la Bible d'Alcala, on a joint à cette édition l'ancienne version syriaque en caractères syriaques et en caractères hébreux avec des points-voyelles, pour en faciliter la lecture à ceux qui sont accoutumés à lire l'hébreu. On a aussi ajouté à cette version syriaque une interprétation latine composée par Guy Le Fèvre, qui était chargé de l'édition syriaque du Nouveau-Testament. Enfin l'on trouve dans la Polyglotte d'Anvers un plus grand nombre de grammaires et de dictionnaires que dans celle de Complute, et plusieurs petits traités nécessaires pour éclaircir les endroits les plus difficiles du texte.

3. Une troisième Polyglotte est celle qui parut en

(1) Voyez sur cette polyglotte, la *Vie de Ximenès*, par Marsolier, *t.* IV, *p.* 222, in-8°.

1586, 2 vol. in-folio. Elle contient l'hébreu, le grec, la version latine de saint Jérôme et celle de Santès Pagnin, avec les notes de Vatable, ce qui lui a fait donner le nom de *Bible de Vatable*. Cette Polyglotte, quoique du même imprimeur, Jérôme Commelin, dit de Saint-André, et sans autre changement, porte différens frontispices, comme *Ex officinâ Sant-Andreanâ*, 1586, ou *Heidelberg*, 1599, ou enfin *Ex officinâ Commelianâ*. On peut consulter, sur le véritable auteur de cette Bible, le père Lelong et Walton dans ses Prolégomènes.

4. La quatrième Polyglotte est celle d'Élie Hutter, imprimée à Nuremberg en 1599. Cette Bible est en six langues, savoir l'hébreu, le chaldéen, le grec et le latin, l'allemand, enfin le slave dans quelques exemplaires, ou le français dans d'autres, ou bien l'italien. Le même auteur a aussi publié le Nouveau-Testament en douze langues, dont six occupent la première page, qui sont le syriaque, l'hébreu, le grec, l'italien, le français et l'espagnol, et dont les six autres qui remplissent la seconde page, sont le latin, l'allemand, le bohémien, l'anglais, le danois et le polonais. Ce Nouveau-Testament fut imprimé en 1600; l'auteur le réduisit à quatre langues dans une édition qu'il donna en 1603.

5. La cinquième Polyglotte est celle de Le Jay, imprimée à Paris en 1645. Elle a cet avantage sur la Bible royale de Philippe II, que les versions syriaques et arabes de l'Ancien-Testament y sont avec des interprétations latines. Elle contient de plus, sur le Pentateuque, le texte hébreu-samaritain, et la version samaritaine en caractères samaritains. Le Nouveau-Testament y est conforme à celui de la Polyglotte d'Anvers, mais on y a joint une traduction arabe avec une traduction

latine. On n'y trouve ni apparat, ni grammaires, ni dictionnaires, comme dans les deux autres Polyglottes, ce qui rend imparfait ce grand ouvrage, recommandable d'ailleurs par la beauté des caractères. Les auteurs qui ont travaillé à cette Polyglotte sont : Philippe d'Aquino, le père Morin, Gabriel Sionite, Abraham Echellensis et Jérôme Parent.

6. La sixième Polyglotte est celle qui fut imprimée à Londres en 1657, en 6 vol. in-folio. Elle porte les différens noms de *Polyglotte de Londres*, *Polyglotte d'Angleterre*, et *Polyglotte* ou *Bible de Walton*, parce que Bryan Walton, depuis évêque de Winchester, prit le soin de la faire imprimer. C'est de toutes les Polyglottes la plus complète et la plus commode. On y trouve la Vulgate selon l'édition revue et corrigée par Clément VIII, au lieu que dans celle de Paris, la Vulgate est telle qu'elle était dans la Bible d'Anvers avant la correction. Il y a de plus une version latine interlinéaire du texte hébreu, au lieu que dans l'édition de Paris il n'y a point d'autre version latine sur l'hébreu que notre Vulgate. Dans la Polyglotte d'Angleterre, le grec des Septante n'est pas celui de la Bible de Complute, que l'on a gardé dans les éditions d'Anvers et de Paris, mais le texte grec de l'édition de Rome, auquel on a joint les diverses leçons d'un autre exemplaire grec fort ancien, appelé *Alexandrin*, parce qu'il est venu d'Alexandrie. La version latine du grec des Septante est celle que Flaminius Nobilius fit imprimer à Rome par l'autorité du pape Sixte V. Il y a de plus dans la Polyglotte d'Angleterre quelques parties de la Bible en éthiopien et en persan qui ne se trouvent point dans celle de Paris, des discours préliminaires ou prolégo-

mènes sur le texte original, les versions, la chronologie, etc., avec un volume de diverses leçons de toutes ces différentes éditions. Enfin l'on y a joint un dictionnaire en sept langues composé par Edmon Castel en 2 volumes, ce qui fait en tout 8 vol. in-folio. Outre Walton et Castel, on cite encore comme ayant travaillé à cette Bible, Alexandre Huisse, Samuel Leclerc, Thomas Hyde et Loftusius.

§ II. *Des Polyglottes particulières.*

1. En 1516, Augustin Justiniani, religieux dominicain, fit imprimer à Gènes le Psautier en quatre langues, c'est-à-dire en hébreu, en grec, en arabe et en chaldéen, avec les traductions latines et des gloses. Deux ans après, il parut à Cologne, par les soins de Jean Potken, en hébreu, en latin, en grec et en éthiopien.

2. En 1546, parurent deux Pentateuques que les Juifs de Constantinople firent imprimer en quatre langues, mais en caractères hébreux. L'un contient en gros caractères le texte hébreu, qui a d'un côté la paraphrase chaldaïque d'Onkelos en caractères médiocres, de l'autre une paraphrase en persan composée par un Juif nommé Jacob, avec le surnom de sa ville. Outre ces trois colonnes, la version arabe de Saadias est imprimée au haut des pages en petits caractères, et au bas est placé le commentaire de Raschi. L'autre Pentateuque, imprimé en 1547, a trois colonnes comme le premier. Le texte hébreu est au milieu, à l'un des côtés se trouve une traduction en grec vulgaire, à l'autre une version en langue espagnole. Ces deux versions sont en caractères hébreux, avec les points-voyelles qui fixent la

prononciation. Au haut des pages est la paraphrase chaldaïque d'Onkelos, et au bas le commentaire de Raschi.

3. Georges Stiernhielm, luthérien, publia en quatre langues les Évangiles sous le titre de *Quatuor Evangelia gothicè, ex versione Ulphilæ; item suecico, islantico, et latino idiomatibus*, *Stockholm*, 1671.

4. Jean Dracontès de Carlostad donna à Wittemberg, l'an 1566, les Psaumes, les Proverbes, Michée et Joël, en hébreu, en chaldéen, en grec, en latin et en allemand (1).

CHAPITRE SIXIÈME.

DES DIFFÉRENS SENS DE L'ÉCRITURE SAINTE, DES DIFFÉRENTES MANIÈRES DE L'INTERPRÉTER, ET DES RÈGLES A SUIVRE POUR BIEN L'INTERPRÉTER.

ARTICLE I.

Des différens sens de l'Ecriture sainte.

On sent de quelle importance il est pour le chrétien de connaître au juste le sens des livres sacrés, quand on considère qu'ils sont les dépositaires des vérités saintes qui conduisent au salut, et que c'est sur eux qu'il doit régler sa foi et ses mœurs.

Or le sens de l'Écriture est en général celui que l'Esprit saint a eu en vue, et qu'il a eu intention de signi-

(1) Nous n'avons parlé dans cette section que des polyglottesprincipales ; il y en a encore un certain nombre dont il est fait mention dans la *Bibliothèque sacrée* du père Lelong.

fier; et comme dans les saintes Écritures, c'est la remarque de saint Thomas, les mots et les objets exprimés par ces mots signifient également quelque chose (1), le sens se divise assez naturellement en *littéral*, qu'on appelle encore *immédiat* ou *historique*, et en *spirituel*, qu'on nomme aussi *typique* ou *mystique*. Quant au sens *figuré*, les uns le regardent comme une subdivision du sens propre, les autres le rattachent au sens spirituel. Il est donc important, quand on lit un interprète, de remarquer comment il l'envisage. A ces deux premiers sens on en a ajouté deux autres, qu'on appelle *accommodatice* et *mythique*.

§ I. *Du sens littéral*.

Le sens littéral a donné lieu à un grand nombre de questions; nous ne traiterons que les suivantes, comme plus propres à remplir le but que nous nous sommes proposé dans cette Introduction.

QUESTION PREMIÈRE.

En quoi consiste le sens littéral?

Les interprètes ne s'accordent point sur la manière dont on doit définir le sens littéral. Quelques-uns prétendent qu'il résulte toujours des paroles prises dans leur signification *propre*; d'autres veulent qu'il résulte des expressions de l'Écriture prises dans leur acception *propre* ou *métaphorique*. Or on entend 1° par signification *propre*, celle qui résulte de la force naturelle des termes, et qui conserve aux expressions leur valeur

(1) Thomas. *pars* III. *quæst.* I. *art.* 10.

grammaticale. Ainsi, quand l'Écriture dit que Jésus-Christ *a été baptisé par Jean-Baptiste dans le Jourdain*, le sens littéral et propre de ce passage, c'est qu'un homme appelé Jean a réellement plongé le Sauveur dans le fleuve qu'on nomme Jourdain. 2° Et par signification *métaphorique*, celle qui résulte des termes pris non dans leur acception naturelle et grammaticale, mais pris selon ce qu'ils représentent et ce qu'ils figurent dans l'intention de ceux qui s'en servent. Ainsi, quand l'Écriture donne à Jésus-Christ le nom d'*Agneau*, il est évident qu'elle ne prend pas ce terme dans le sens propre d'animal, mais qu'elle l'entend dans le sens métaphorique, parce que Jésus-Christ étant la mansuétude même, peut parfaitement être nommé agneau, qui est le symbole et l'emblème de la douceur.

Comme la dernière opinion nous a paru beaucoup plus fondée que l'autre, nous ne balançons pas d'établir la proposition suivante :

PROPOSITION.

Le sens littéral est celui qui résulte immédiatement des paroles de l'Écriture prises dans leur acception propre ou métaphorique.

1. Si le sens littéral résultait uniquement de l'acception propre des termes, il s'ensuivrait que le sens littéral de l'Écriture pourrait quelquefois être faux : car il y a dans les livres saints des propositions qui, prises dans le sens propre des termes, se trouvent absolument fausses; telles sont, par exemple, celles qui donnent des pieds et des mains à Dieu, ou qui lui attribuent les passions des hommes. Or une telle conséquence ne suffit-

elle point pour faire rejeter le principe même d'où elle découle?

2. Tout le monde est forcé de convenir que le sens littéral est celui que l'Esprit saint a voulu immédiatement exprimer, celui qui se conclut des expressions prises selon les antécédens et les conséquens. Or ce sens n'est pas toujours celui qui résulte de la valeur propre ou grammaticale des mots, mais celui qui naît de leur valeur métaphorique. Ainsi, dans cette proposition tirée de l'Apocalypse, *le lion de la tribu de Juda a vaincu* (1), l'écrivain sacré n'a pas voulu signifier immédiatement qu'un lion proprement dit a vaincu, mais que le lion entendu métaphoriquement, c'est-à-dire JÉSUS-CHRIST, a remporté la victoire. Et c'est en effet le sens résultant des antécédens et des conséquens, qui ne peuvent se rapporter à un lion véritable, mais qui demandent absolument JÉSUS-CHRIST, dont il s'agit dans cet endroit de l'Apocalypse.

SCOLIE.

Pour qu'un sens soit littéral, il faut qu'il soit vrai, c'est-à-dire qu'il ne soit opposé ni au contexte ni à aucun autre sens qui est lui-même incontestablement vrai, ni enfin à la tradition de l'Église; il faut de plus que la force du contexte, l'événement ou l'autorité, lui donne positivement la qualité de sens littéral (2).

COROLLAIRE.

La vérité de notre proposition étant une fois éta-

(1) *Apoc.* v, 5.

(2) Voyez A. Salmeron, *Prolegom.* VII, *pag.* 71.

blie, il est facile d'en déduire les conclusions suivantes :

1° Tout passage de l'Écriture a nécessairement un sens littéral, puisqu'il n'y en a aucun dont les termes ne signifient point quelque chose, en les prenant dans leur acception propre ou métaphorique.

2° Ce sens ne saurait être faux, puisque c'est celui que l'écrivain sacré veut transmettre immédiatement à l'esprit du lecteur, celui qui résulte de ses paroles, entendues selon les lois du discours. Or, l'écrivain inspiré ne peut rien enseigner de faux ; car, dans ce cas, l'Esprit de vérité qui l'aurait inspiré serait auteur du mensonge, ce qu'on ne peut supposer sans impiété.

3° Le sens littéral étant celui qui résulte de la signification propre et métaphorique des termes, selon que l'exigent l'usage de la langue et la connexion du discours, peut ordinairement être connu avec certitude ; et quand il se trouve suffisamment prouvé, il a force de preuve en théologie. Ainsi il y a le plus grand avantage à le bien connaître ; et d'ailleurs, comme c'est sur lui qu'est fondé le sens spirituel, le premier soin d'un interprète doit être de le déterminer avant tout ; car vouloir rechercher les sens spirituels sans avoir découvert le littéral, c'est vouloir élever un édifice sans fondemens, et tirer des conclusions sans avoir posé les prémisses : « In sensu verò spirituali congruè explicando, dit le père Salmeron, etiam à quibusdam facilè aberratum est : dum... illum ante litteralem eruere contendunt, quod est sanè præposterum, ut qui volunt sine ullo jacto fundamento ædificium erigere (1). » Et quoique le sens spirituel, qui a pour objet JÉSUS-CHRIST,

(1) A. Salmeron, *loc. cit.*

son Église, les vertus chrétiennes et les biens de l'éternité, soit ordinairement plus relevé que le sens littéral, qui assez souvent se rapporte aux choses terrestres et temporelles ; cependant il n'est pas si fondamental, si certain et si utile, et ne doit occuper un interprète qu'après qu'il a solidement établi le sens littéral, qui est comme la charpente de tout l'édifice : « Quamquam autem uterque sensus à Deo sit, dit encore le père Salmeron, magnum est tamen inter illos discrimen, et præcipuum locum obtinet litteralis (1). »

4. Origène et les figuristes, tant anciens que modernes, ont évidemment eu tort de négliger le sens littéral des Écritures, sous prétexte qu'il était bas et inutile à un chrétien, et d'en exagérer les difficultés afin de recourir à l'allégorie.

QUESTION DEUXIÈME.

Un même passage de l'Écriture est-il susceptible de deux sens littéraux ?

Les interprètes sont aussi partagés sur cette question que sur la précédente, et il faut convenir que les raisons qu'on allègue de part et d'autre sont presque également spécieuses, ce qui en rend la solution assez embarrassante. Cependant tout bon critique avouera que l'abbé de Villefroy a poussé trop loin le principe de la multiplicité des sens littéraux de l'Écriture, puisque, selon lui, presque tous les Psaumes et les prophéties de l'Ancien-Testament ont deux de ces sens, dont le premier se rapporte à l'Église judaïque, et le second à l'Église chrétienne. Pour nous, après avoir examiné attentive-

(1) A. Salmeron, *loc. cit. pag.* 72.

ment les argumens qu'on fait valoir des deux côtés, nous avons considéré comme la plus probable l'opinion de ceux qui soutiennent qu'aucun passage de l'Écriture n'est susceptible de deux sens littéraux. Voici nos motifs :

PROPOSITION.

Un même passage de l'Écriture n'est point susceptible de deux sens littéraux.

1. Le sens littéral est celui qui résulte immédiatement de la signification propre et métaphorique des mots, selon que l'exigent l'usage de la langue et la connexion du discours; or l'usage de la langue et la connexion du discours ne sauraient admettre deux de ces sens dans le même passage sans qu'il en résultât de la confusion dans les idées, et dans le discours lui-même quelque chose de vague et d'ambigu, qui ne peut convenir à ce qui doit être la règle de notre foi.

2. Quoique DIEU ait assez de puissance pour exprimer par les mêmes discours plusieurs sens différens, il ne s'ensuit pas qu'il y ait réellement dans l'Écriture des passages où plusieurs sens littéraux se trouvent réunis, comme le prétendent nos adversaires; en effet, il semble que dans ce cas DIEU devrait donner des moyens de les reconnaître, afin d'ôter l'ambiguité dont nous venons de parler dans notre premier argument, et d'empêcher surtout qu'on ne multipliât à l'infini ces sens littéraux; car l'opinion que nous combattons une fois admise, on pourra en imaginer autant que l'on voudra; et alors la parole de DIEU ne sera plus qu'une énigme indéchiffrable, qui se prêtera indifféremment à toutes sortes d'explications, même les plus contradictoires.

3. Nos adversaires affirment qu'il y a incontestablement des passages de l'Ecriture qui sont susceptibles de divers sens littéraux ; mais c'est sans fondement ; car la plupart des sens qu'ils citent en exemple, ou ne sont que des sens mystiques, ou sont des sens particuliers compris sous la généralité des expressions des écrivains sacrés, ou bien des développemens, ou enfin des conséquences du sens général que les écrivains ont voulu exprimer; et cependant, pour qu'il y eût en réalité deux sens littéraux, il faudrait que ces deux sens fussent entièrement distincts, et qu'ils n'eussent entre eux aucun rapport ; mais, dans ce cas encore, l'Écriture deviendrait nécessairement une énigme, un chiffre inexplicable, le jouet de l'imagination, et un amas confus de toutes sortes d'idées bizarres et contradictoires.

4. Prétendre que par là même qu'un sens se trouve vrai, il est littéral, c'est jouer sur les mots, et c'est de plus confondre la véritable notion du sens littéral, qui résulte de sa liaison avec les antécédens et les conséquens. Et qu'on ne dise pas que deux sens sont littéraux, lorsqu'ils paraissent également liés avec les antécédens et les conséquens, de manière que les plus habiles interprètes n'y voient point de différence ; car c'est d'abord multiplier beaucoup trop ces sens littéraux, que cependant nos adversaires disent être assez rares. En second lieu, de ce qu'on ne voit point de raison de préférer un sens à un autre, on ne peut en conclure qu'il n'y en a réellement point. Si nous connaissions mieux la langue de l'Écriture et toutes les circonstances dépendantes des passages où l'on veut trouver plusieurs sens littéraux réunis dans la même expression, nous verrions peut-être une raison de préférence.

5. Enfin, quand on veut accommoder les expressions de l'Écriture à deux sens littéraux, on ne peut s'empêcher de faire à ces expressions une violence extrême; c'est ce qu'il est facile d'apercevoir en lisant, par exemple, les *Lettres* de l'abbé de Villefroy, et les *Principes discutés* des capucins ses élèves, ouvrages dans lesquels le second sens prétendu littéral, qui est rapporté à l'Église chrétienne, n'est au fond qu'un sens spirituel.

§ II. *Du sens spirituel.*

1. Le sens spirituel est celui que représentent à l'esprit non point les mots, mais les choses exprimées par les mots; de sorte que ce sens est comme caché et enveloppé dans les choses mêmes, ce qui le distingue du sens métaphorique, qui est caché immédiatement dans les termes. C'est ainsi que tout ce que Moïse rapporte dans le XXII[e] chapitre de la Genèse s'applique, dans le sens littéral, à Isaac, qui devait être offert en sacrifice, mais s'entend de JÉSUS-CHRIST dans le sens spirituel.

2. Le sens spirituel se divise en *allégorique, anagogique* et *moral* ou *tropologique*.

Le sens est *allégorique* lorsque les paroles de l'Écriture, outre le sens littéral qu'elles représentent, s'entendent encore d'un objet qui appartient à la foi et à l'Église militante. Ainsi, par exemple, ce que nous lisons dans la Genèse (1), des deux fils qu'Abraham engendra, l'un de sa servante, l'autre de sa femme libre, signifie, d'après saint Paul lui-même, les deux Testamens, l'Ancien et le Nouveau (2).

(1) *Gen.* XVI *et* XXI.

(2) *Gal.* IV, 23 *et seq.*

Le sens est *anagogique* lorsque les paroles de l'Écriture, outre leur sens littéral, en renferment un autre relatif aux choses du ciel; comme lorsque saint Paul nous découvre la vie éternelle, où se trouve le vrai repos (1), dans ces paroles du psaume : *Je leur jurai dans ma colère qu'ils n'entreraient pas dans le lieu de mon repos* (2); paroles qui, dans le sens littéral, signifient la terre de promission dans la Palestine.

Le sens est *moral* ou *tropologique* lorsque les paroles de l'Écriture, outre leur sens littéral, en contiennent un second relatif aux mœurs, comme lorsque, sous l'obligation de *ne point lier la bouche au bœuf qui foule le grain* (3), saint Paul nous montre (4) celle de pourvoir à la subsistance des ministres de l'Évangile.

Tous ces sens de l'Écriture peuvent se trouver réunis dans un seul et même objet, mais considérés sous divers rapports; ainsi Jérusalem est *littéralement* la ville métropole de la Judée; *allégoriquement*, l'Église de JÉSUS-CHRIST; *moralement*, l'ame fidèle, et *anagogiquement*, la cité céleste. Ils ont été compris et caractérisés dans les deux vers suivans :

Littera gesta docet : quid credas, allegoria :
Moralis, quid agas : quò tendas, anagogia.

Ce sens spirituel a donné lieu à plusieurs questions trop importantes pour que nous puissions les passer sous silence.

(1) *Hebr.* IV, 3.
(2) *Ps.* XCIV, 11.
(3) *Deut.* XXV, 4.
(4) 1 *Cor.* IX, 9, 10.

QUESTION PREMIÈRE.

Faut-il admettre dans l'Ecriture des sens spirituels?

Plusieurs critiques d'Allemagne ont prétendu dans ces derniers temps que le sens littéral était le seul véritable, et que par conséquent il ne fallait point admettre de sens spirituel. C'est l'opinion qu'a soutenue entre autres Bauer (1). Nous regardons cette opinion comme tout-à-fait erronée; c'est pourquoi nous tenons pour seul vrai le sentiment émis dans la proposition suivante :

PROPOSITION.

Il faut admettre dans l'Écriture des sens spirituels.

Il est difficile de ne pas admettre l'existence des sens spirituels dans l'Écriture, quand on considère les autorités qui l'établissent.

1. Les Juifs ont de tout temps expliqué les Écritures d'une manière mystique, nous en avons une preuve irrécusable dans leurs paraphrases et leurs commentaires. En effet, dans leurs paraphrases comme dans leurs commentaires, ils donnent à un grand nombre de passages de l'Écriture des interprétations mystiques; ce qui fait remonter l'existence des sens spirituels jusqu'à l'époque où la langue hébraïque a cessé d'être vulgaire, puisqu'il est reconnu que c'est cette circonstance qui a rendu nécessaire la composition de ces paraphrases. Du temps de JÉSUS-CHRIST cette manière d'expliquer les livres saints était incontestablement en usage, non seulement parmi les Juifs hellénistes, mais encore parmi

(1) Georg.-Laur. Bauer, *Hermeneut. sacra. Pars* I. *sect.* I. § 7. 8.

ceux de la Palestine ; nous la trouvons consacrée chez les esséniens et les thérapeuthes par une longue et ancienne tradition (1).

2. L'interprétation par le sens spirituel se trouve confirmée par l'usage qu'en ont fait Jésus-Christ et les apôtres, puisqu'ils ont expliqué d'une manière allégorique plusieurs passages de l'Ancien-Testament. Ainsi, pour nous borner à quelques exemples, quoique nous puissions en citer un grand nombre, indépendamment de ceux que nous venons de citer dans la définition même des sens spirituels, nous dirons que l'histoire de Jonas, englouti dans le ventre d'un monstre marin, est, selon Jésus-Christ même, une figure de sa propre mort et de sa résurrection. De même ce qui est dit dans la Genèse, d'Agar et de Sara, et de leurs deux fils, dans le sens littéral, est, selon l'explication infaillible de saint Paul, une allégorie des deux Testamens, c'est-à-dire de l'état de liberté chrétienne et de servitude judaïque.

3. Les pères de l'Église, les conciles, les souverains pontifes, tous les interprètes anciens et modernes, catholiques et protestans, toutes les sectes d'hérétiques, en un mot tous les chrétiens de tous les temps et de tous les lieux du monde, ont admis l'existence du sens spirituel.

4. On n'aurait quelque apparence de raison de contester la réalité des sens spirituels, qu'autant qu'il n'y aurait point de rapport entre l'Ancien et le Nouveau-Testament ; or il est impossible au contraire de ne pas re-

(1) Voyez Philo, *De circumcisione*, *tom.* II. *pag.* 211, *edit. Mangey*, et *De septenario et festis diebus*, *pag.* 292, et *De vitâ contemplativâ*, *pag.* 475. Voyez aussi Joseph, *Antiq. l.* XVIII. *c.* I. § 5.

connaître le rapport le plus grand, la correspondance la plus frappante entre ces deux Testamens, quand on considère la multitude de figures si naturelles qui ont été remarquées par les pères et par les interprètes.

5. Bauer lui-même avoue que la manière d'interpréter l'Écriture par le sens spirituel était en usage avant Jésus-Christ : « Hæc mystica litteras sacras Veteris Testamenti interpretandi ratio jam ante Christi ætatem usu recepta erat (1) ; » et il convient que cet usage a passé chez les chrétiens, qui l'ont conservé pendant un très-long temps : « Deindè ab his (Judæis) ad christianos transierit, qui isti diutissimè inhæserunt (2). » Enfin il reconnaît que tous les rabbins, tous les pères de l'Église et tous les catholiques, ont de tout temps défendu le sens spirituel, et il se plaint même de ce que les luthériens et les réformés ont reçu ce système d'interprétation, et lui ont prêté le secours de leur génie : « Non solùm autem pontificiorum interpretes, sed et lutheranæ et reformatæ ecclesiæ addicti, hanc per traditionem acceptam interpretationem allegoricam receperunt, receptam excoluerunt, suique ingenii figmentis auxerunt et amplificârunt (3). » Or, par de tels aveux, Bauer ne se condamne-t-il pas lui-même? Et la raison même, unique règle de sa critique, nous permet-elle de supposer qu'il a eu sur ce point plus de lumières que tous les anciens et tous les modernes?

De ces différentes preuves, il résulte qu'on n'est nullement en droit de contester l'existence des sens spirituels dans l'Écriture sainte.

(1) Bauer, *loc. cit. pag.* 29.

(2) *Ibid. pag.* 29, 30.

(3) *Ibid. pag.* 43.

QUESTION DEUXIÈME.

Tout passage de l'Écriture a-t-il un sens spirituel, comme il en a un littéral ?

Quelques interprètes ont prétendu que le sens spirituel s'étendait à toutes les parties de l'Écriture, de manière, selon eux, qu'il n'y a pas un seul passage qui, outre le sens littéral, ne renferme encore un sens spirituel. On a donné à ces interprètes le nom de *figuristes*, comme on a appelé *antifiguristes* ceux qui ont soutenu l'opinion contraire. Parmi les premiers on remarque surtout Duguet et d'Asfeld, qui, dans leur livre *Des règles pour l'intelligence de l'Ecriture sainte*, étendent beaucoup le principe des allégories ; et parmi les derniers, l'abbé Léonard, qui opposa à cet ouvrage la *Réfutation des règles* et le *Traité du sens littéral et mystique de l'Écriture sainte d'après la doctrine des pères*, et Fourmont l'aîné, qui, sous le nom de Rabbi Ismaël Ben Abraham, publia contre les Règles, etc., *Mouacha* ou *Ceinture de douleur*. Pour nous en particulier, qui croyons que le sentiment des figuristes n'est pas fondé, nous établissons comme beaucoup plus probable celui qui se trouve exprimé dans la proposition suivante :

PROPOSITION.

Tout passage de l'Écriture ne renferme point un sens spirituel.

1. Il y a beaucoup de passages de l'Écriture qui ne peuvent être expliqués par le sens spirituel qu'en recourant à des interprétations puériles et forcées, et pour preuve de cette assertion, nous renvoyons non seule-

ment aux ouvrages qui ont été faits contre les figuristes, mais encore à ceux qu'ils ont composés eux-mêmes, et dans lesquels ils établissent leur opinion. Il est impossible en effet que le lecteur, pour peu qu'il connaisse les premières lois de la critique, ne soit choqué en voyant dans un grand nombre de passages l'abus étrange que font de leur système les interprètes figuristes.

2. Les pères de l'Église, malgré leur penchant pour l'allégorie, n'ont jamais osé aller si loin que nos adversaires dans ce genre d'interprétation. « Mihi, dit saint Augustin, sicut multùm videntur errare, qui nullas res gestas in eo genere litterarum aliquid aliud præter id quod eo modo gesta sunt, significare arbitrantur, ità multùm audere, qui prorsùs omnia significationibus allegoricis involuta, esse contendunt (1). » Saint Jérôme s'excuse d'avoir, dans sa jeunesse, interprété allégoriquement le prophète Abdias : « Mereri debeo veniam, quòd in adolescentiâ meâ provocatus ardore et studio Scripturarum allegoricè interpretatus sum Abdiam prophetam, cujus historiam nesciebam. » Ailleurs il reproche à Origène son excès dans les interprétations allégoriques ; il va même jusqu'à l'appeler interprète en délire : *delirus interpres* (2). Saint Épiphane ne parle pas autrement, quand il dit : « Non omnia verba opus habent allegoriâ, sed prout se habent accipienda sunt (3). » La plupart des autres pères ont également reconnu qu'il

(1) August. *De Civit. Dei, l.* XVII. *c.* III. Voyez encore *l.* XVI. *c.* II. et *Contr. Faustum, l.* XXII. *c.* XCIV.

(2) Hier. *Præfat. in Abdiam.* — Idem *in cap.* XXIX *Jerem.* Voyez encore ce père, *in cap.* I *Jonæ.*

(3) Epiphan. *Hæres.* LXI. *l.* II.

y avait des endroits dans l'Écriture qui n'étaient pas susceptibles du sens spirituel, nous nous bornons à citer saint Eustathe, Eusèbe de Césarée, quoiqu'il ait généralement suivi dans ses commentaires la méthode d'Origène, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Chrysostome, Théodoret, Tertullien, et saint Grégoire le Grand (1).

On objecte, il est vrai, que les pères, malgré les aveux que nous venons de citer, donnent en général beaucoup de latitude au sens spirituel; et s'ils ne disent pas absolument que tout l'Ancien-Testament, sans aucune exception, en a un, ils paraissent du moins soutenir que la plus grande partie doit s'expliquer allégoriquement (2). Mais on peut répondre que, sans condamner ce sentiment des pères, il est vrai de dire que c'est l'autorité et la méthode d'Origène qui les ont entraînés un peu au-delà des justes bornes, et que si d'un côté ils ont pu parler quelquefois d'une manière moins exacte, de l'autre ils admettent certains principes qui limitent beaucoup la grande étendue qu'ils semblent donner au sens figuré. L'abbé Léonard, quoiqu'il ait poussé trop loin certains principes, comme nous le verrons un peu plus bas, a démontré ce point trop clairement pour

(1) Eustath. *De engastrimytho apud criticos sacr.* — Euseb. Cæsar. *Præpar. evang. l.* VIII. — Basil. *Hom.* III *in Hexamer.* — Greg. Naz. *Orat.* I et *Orat.* II. — Chrysost. *Hom.* XIII *in Genes.* et *in Psalm.* XLVI. — Theodor. *Præfat. in Psalmos.* — Tertull. *De Resurrect. carnis, c.* 19 et 20. — Gregor. Magn. *Epist. ad Leandrum, c.* IV, et *l.* XXI *Moral. c.* I.

(2) On peut voir leurs témoignages dans la *Lettre d'un prieur à un de ses amis au sujet de la nouvelle réfutation du livre des Règles pour l'intelligence des saintes Écritures.*

qu'un bon critique puisse encore conserver le plus léger doute à cet égard (1).

3. « Une grave et dangereuse erreur, dit judicieusement Janssens, est celle de certains exégètes qui, se persuadant que chaque sens littéral cache un sens mystique, ont rempli leurs commentaires de sens mystiques tout-à-fait arbitraires. Il en est résulté que quelques théologiens, peu versés dans l'étude des Écritures, s'en rapportant à ces interprètes, se sont armés contre les incrédules et contre les protestans d'argumens tirés de ces prétendus sens mystiques qui ne prouvaient rien. Par cette conduite inconsidérée ils ont fait plus de mal que de bien, en fournissant aux ennemis de notre religion un prétexte de dire que ce n'était que sur de semblables documens que les catholiques basaient leur croyance.

« Ceux-là n'étaient pas moins éloignés de la vérité, qui s'attachant à un système né dans les écoles des Juifs, et qui n'a pour fondement qu'une interprétation forcée des Écritures, savoir, que les paroles des livres saints signifient autant qu'elles peuvent signifier, ont cru que parmi plusieurs sens possibles, soit littéraux, soit mystiques, il fallait s'en tenir au plus noble, etc. Qui ne voit, en examinant un pareil système, que c'est ouvrir la porte à mille interprétations différentes de l'Écriture, à n'en faire qu'un tissu de mystères, d'allégories, de prophéties arbitraires, et nuire à la religion au lieu de la servir, en appelant sur toutes ces explications, ou-

(1) Voyez-le dans son ouvrage *Du sens littéral et du sens mystique des Écritures selon la doctrine des pères, chap.* x, et dans *Remarques sur la lettre d'un prieur à un de ses amis, pag.* 8-12. Ces remarques se trouvent à la suite de l'ouvrage précédent.

vrages de l'imagination et du caprice, les satires des incrédules et des protestans (1). »

Difficultés proposées par les figuristes, et Réponses à ces difficultés.

Parmi le grand nombre de difficultés que les figuristes ont opposé au sentiment que nous venons de soutenir dans notre proposition, et dont la solution se saisit aisément à la simple lecture, nous ne signalerons que les suivantes, comme présentant quelque chose de plus spécieux.

Obj. 1° Suivant saint Paul, JÉSUS-CHRIST est la fin et le terme de la loi, *finis legis Christus*, tout ce qui est n'a été fait que pour JÉSUS-CHRIST, et ne subsiste qu'en lui : *Omnia in ipso constant;* ce qui est arrivé aux Juifs ne leur est arrivé qu'en figure : *Hæc autem omnia, in figurâ contingebant illis* (2). Ainsi JÉSUS-CHRIST, d'après le grand Apôtre, se trouve dans toute la loi, et à chaque page de la loi ; il est dépeint dans toutes les parties de l'Écriture, et tout l'Ancien-Testament n'est que la figure du Nouveau, et par conséquent doit s'expliquer partout dans le sens spirituel.

Rép. C'est évidemment abuser de l'Écriture que d'expliquer les textes de saint Paul comme on le fait dans l'objection. Lorsque l'Apôtre dit que notre divin Sauveur est la fin et le terme de la loi, il n'est pas ques-

(1) Janssens, *Herméneut. sacrée*, *t.* III. *p.* 227-229. Pour justifier ces réflexions de Janssens, il suffit de dire que ces partisans outrés des sens spirituels ont été jusqu'à donner une histoire de l'Église d'après celle de l'Ancien-Testament.

(2) *Rom.* X, 4 ; *Coloss.* I, 17 ; I *Cor.* X, 6, 11.

tion de savoir si JÉSUS-CHRIST y est figuré et prédit. Il s'agit simplement de montrer qu'il est le seul auteur de la justice, que la loi ne pouvait donner par elle-même. En effet, le contexte prouve de la manière la plus claire que le sens de ce passage est que la loi, apprenant aux hommes le besoin qu'ils avaient d'une justification, et l'impuissance où ils étaient de l'obtenir par eux-mêmes, les conduisait par là au Messie, à qui il était réservé de justifier tous ceux qui croiraient en son nom. Or, selon cette explication, JÉSUS-CHRIST se trouve nécessairement la fin et le terme de la loi; et cette vérité subsiste dans l'hypothèse que la loi soit figurative ou qu'elle ne le soit pas. Saint Paul ne pense certainement pas aux figures quand il dit que tout subsiste en JÉSUS-CHRIST. Son but, dans cet endroit, est d'établir la divinité de JÉSUS-CHRIST, et il en donne pour preuve que tout ce qui existe n'existe que par l'opération de sa toute-puissance. Enfin, si l'on considère que le mot de saint Paul *figura* répond au mot grec τύπος, qui signifie *exemple, modèle*, comme l'ont fort bien remarqué Vatable et Ménochius, et que le dessein de l'Apôtre dans ce passage de l'Épître aux Corinthiens est de prouver que les chrétiens, non contens de leurs bonnes actions et des dons qu'ils reçoivent du ciel, doivent se purifier de plus en plus et toujours veiller sur eux-mêmes, on verra qu'il veut dire simplement que toutes les choses qui sont arrivées aux Juifs sont des exemples pour nous; qu'elles doivent nous servir de règle dans ce qui nous arrive. Ce qu'ajoute l'Apôtre immédiatement après prouve l'exactitude de cette explication : «Ces faits ont été écrits pour notre instruction, à nous qui nous trouvons à la fin des temps. Que celui donc qui croit être ferme prenne

garde à ne pas tomber (1). » Enfin il s'en faut bien que saint Paul veuille établir par ces paroles que tous les événemens, sans exception, de l'histoire des Juifs, aient été des figures, puisqu'il restreint ce qu'il dit à ce sujet à certains faits, par cette expression qu'il répète deux fois ταῦτα δὲ, *hæc autem* (2).

Obj. 2° Rien n'est plus commun dans les écrits des pères que ces maximes : La lettre tue ; on demeure dans la mort avec les Juifs lorsqu'on s'arrête à l'écorce de l'Écriture ; l'Esprit seul vivifie ; il faut s'élever jusqu'au sens spirituel. Or n'est-ce pas consacrer le principe des figuristes, qui ne s'arrêtent jamais à l'écorce de cette lettre qui tue, mais qui veulent découvrir partout ce sens plus élevé des types et des figures ?

Rép. Ces maximes se trouvent en effet assez souvent répétées dans les pères ; mais ces saints docteurs n'ont jamais prétendu pour cela porter la plus légère atteinte au sens littéral. « Il est vrai, comme le remarque fort judicieusement l'abbé de La Chambre, que, songeant plutôt à former des saints qu'à faire des savans, ils se sont souvent appliqués à trouver des sens mystiques dans la Bible, surtout lorsqu'ils parlaient aux peuples et qu'ils les instruisaient. Mais leur méthode a été bien différente lorsqu'ils ont eu affaire aux hérétiques. Ils se sont attachés scrupuleusement à les combattre par le sens littéral, qu'ils ont développé d'une manière invincible. Ainsi, loin que la lettre tue, elle établit les dogmes de la foi et sert à repousser l'erreur. 1° *La lettre de la loi*

(1) Voyez l'excellent *Traité de la véritable religion contre les athées*, etc., par l'abbé de La Chambre, *tom*. IV, *pag*. 229 *et suiv*. *Paris*, 1736.

(2) 1 *Cor*. X, 6, 11.

tue, lorsqu'on presse opiniâtrément la signification simple et rigoureuse des termes, sans jamais vouloir avoir recours à aucune signification métaphorique. Les anthropomorphites en ont fait la triste expérience. Attachés à la force grammaticale des expressions, ils ont donné à DIEU un corps, parce que l'Écriture dit qu'il a des pieds, des mains, des yeux, etc. 2° *La lettre de la loi tue*, quand on s'arrête au sens littéral des termes, et qu'on ne veut pas reconnaître le sens spirituel qu'ils renferment quelquefois sous leur écorce : c'est le défaut des Juifs. Ils se trompent lourdement, lorsqu'ils appliquent aux personnages et aux événemens de leur histoire des caractères qui ne conviennent qu'à JÉSUS-CHRIST et à son Église. 3° *La lettre de la loi tue* tant qu'on la lit sans pratiquer fidèlement ses préceptes, et sans croire ce qu'elle enseigne. Voilà au juste les sens différens que l'on peut donner aux maximes des pères dont parle l'objection. Les figuristes en abusent lorsqu'ils veulent établir sur elles l'universalité des figures à chaque page et à chaque mot de l'Écriture. Il est clair que ce système va à donner pour idées divines ce qui n'est que la production d'une imagination échauffée (1). »

QUESTION TROISIÈME.

Ne doit-on admettre que les sens spirituels indiqués par les auteurs sacrés du Nouveau-Testament?

Cette question a beaucoup exercé les figuristes et leurs adversaires. Les raisons que les uns et les autres ont fait valoir en faveur de leur opinion respective se trouvent exposées en grande partie dans les ouvrages que

(1) *Traité de la véritable religion, tom.* IV, *pag.* 233 *et suiv.*

nous avons cités dans la Question précédente. On ne peut se dissimuler que celle dont nous nous occupons actuellement est d'autant plus délicate, que toute solution quelconque sera infailliblement sujette à des difficultés, et exposera aisément au danger d'en faire de fausses applications. Cependant nous croyons pouvoir défendre, comme plus probable, l'opinion qui est émise dans la proposition suivante, et qui, sous quelque rapport, s'éloigne moins de celle des figuristes.

PROPOSITION.

Outre les sens spirituels indiqués par les écrivains sacrés du Nouveau-Testament, il en est d'autres qu'une analogie parfaite entre le sens littéral et le sens figuré peut nous faire connaître.

Pour qu'on fût obligé de restreindre les sens spirituels de l'Écriture à ceux que les auteurs du Nouveau-Testament nous ont indiqués, il faudrait que cette restriction et la défense de chercher à découvrir de ces nouveaux sens fussent prescrites par l'Écriture ou bien par une sage critique. Or nous ne trouvons rien de semblable dans aucun passage de l'Écriture. Une bonne critique, il est vrai, s'oppose à ce qu'on donne trop de latitude au sens mystique ; c'est un principe que nous avons soutenu nous-même dans la Question précédente, mais elle ne défend pas à un interprète qui a solidement établi le sens littéral, de s'élever à un sens spirituel, lorsque celui-ci a une analogie frappante avec le sens littéral.

2. Il est généralement reconnu que l'Ancien-Testament est la figure du Nouveau ; la tradition est formelle

sur ce point. D'un autre côté, les auteurs sacrés, et particulièrement saint Paul, ont interprété allégoriquement beaucoup de passages de l'Ancien-Testament ; or, comme ils n'ont jamais dit qu'ils avaient entièrement exploité cette mine féconde, ne pouvons-nous pas raisonnablement conclure de ce silence, que l'Esprit saint y a tenu en réserve d'autres richesses non moins abondantes, qu'une analogie entre le sens littéral et spirituel devait faire découvrir ?

3. S'il était vrai que les sens spirituels assignés par les apôtres sont les seuls qu'on doive admettre, les pères de l'Église s'y seraient scrupuleusement arrêtés. Or ils en ont proposé au contraire un grand nombre de nouveaux ; et comme le dernier de ces saints docteurs n'a pas prétendu avoir épuisé lui-même la mine, quoiqu'elle eût déjà fourni tant de richesses, ne sommes-nous pas en droit de conclure qu'il peut encore y avoir dans les Écritures des sens spirituels cachés ?

Ainsi nous ne pensons pas comme l'abbé Léonard (1), quand il soutient qu'il est inutile et dangereux d'aller au-delà des figures manifestées par la révélation du Nouveau-Testament ; que c'est travailler en pure perte, et que ceux qui le font doivent craindre que ce ne soit une punition de leur hardiesse d'aspirer à connaître ce que l'Esprit de Dieu a jugé à propos de laisser ignorer ; car ce principe tend évidemment à condamner de témérité tous les pères de l'Église. Mais nous croyons en même temps que dans les endroits qui sont susceptibles du sens spirituel, on ne doit pas le poursuivre dans les coins et recoins de la lettre, mais qu'il suffit que la fi-

(1) *Réfutation des règles*, etc. *pag.* 22, 23, 46, 66, 324, 338.

gure subsiste dans l'ensemble, sans la suivre jusque dans les plus petits détails.

QUESTION QUATRIÈME.

Le sens mystique peut-il servir de preuve, quand il s'agit d'établir une vérité?

Quelques auteurs ont prétendu que le sens mystique ne pouvait en aucune manière être employé comme preuve en faveur d'une vérité à établir (1). Deux passages, l'un de saint Jérôme, et l'autre de saint Augustin, semblent favoriser cette opinion. Saint Jérôme, après avoir appliqué à la sainte Trinité la parabole dans laquelle le royaume des cieux est comparé au levain qu'une femme met dans trois mesures de farine (2), ajoute : « Pius quidem sensus, sed nunquàm parabola, et dubia ænigmatum intelligentia, potest ad auctoritatem dogmatum proficere (3). » Saint Augustin dit en parlant du livre de la Genèse : « Illud quod magis propheta hujus libri auctor intendit, ut ejus narratio rerum factarum, esset etiam præfiguratio futurarum, non est contentiosis et infidelibus sensibus ingerendum (4). » Cependant nous croyons devoir soutenir que le sens mystique peut réellement fournir une preuve en faveur d'une vérité à établir. Nos motifs sont exposés dans la proposition suivante :

(1) Voyez Bonfrerius, *Præloquia in totam Scripturam sacram, cap.* XX. *sect.* IV. *pag.* 76.

(2) *Matth.* XIII. 33.

(3) Hieronym. *lib.* II *in Matth.*

(4) Aug. *lib.* I *contra adversarium legis, cap.* XIII.

PROPOSITION.

Le sens mystique, quand il est certain, peut servir de preuve en faveur d'une vérité à établir.

1. Quand le sens mystique est certain, on peut en tirer une preuve comme du sens littéral. Car si le sens mystique est certain, il est donc constant par là même que l'Esprit saint, outre le sens littéral, a eu en vue le sens mystique. Il contient donc alors une vérité émanée de DIEU même. Mais pour être assuré que tel sens mystique a été celui du Saint-Esprit, nous n'avons pas de moyens aussi sûrs et aussi faciles que lorsqu'il s'agit du sens littéral. En effet, pour connaître ce dernier sens, il ne faut ordinairement que connaître la valeur et la force des mots qu'on interprète d'après les antécédens et les conséquens; mais la connexion du discours ne suffit pas pour s'assurer du sens spirituel. Les seuls moyens de le connaître d'une manière sûre sont l'Écriture, la tradition, l'explication infaillible de l'Église, et une correspondance parfaite entre l'objet figuratif et celui qui est figuré. Mais la preuve que l'on tire du sens mystique n'est ordinairement que probable, parce que la correspondance ne se soutient pas toujours, bien que parfois il y ait un si grand rapport, surtout lorsque l'Écriture nous donne quelque ouverture sur ce point, qu'il faudrait être opiniâtre pour ne vouloir pas s'y rendre. « Adde verò, dit Bonfrère, subindè eam esse analogiam, proportionem et congruentiam inter figuram aliquam Veteris Testamenti, et rem in Novo Testamento exhibitam, ut difficile sit, modò absit pertinacia, hujusmodi sensum mysticum negare, maximè ubi ad hujusmodi sensum, aditum

quemdam et fundamentum nobis Scriptura præbet (1). » Ainsi, par exemple, l'Écriture et la tradition nous donnant Salomon comme figure de JÉSUS-CHRIST, et son règne comme figure de celui du Sauveur, nous sommes portés à regarder les richesses et la magnificence de Salomon comme signifiant les richesses ineffables de JÉSUS-CHRIST, et la sagesse de Salomon comme figurant les trésors de la Sagesse incréée qui était en lui corporellement. Le temple de Salomon, bâti avec tant de frais, nous représente tout naturellement le temple spirituel que JÉSUS-CHRIST a édifié par ses mérites et son sang. Le visage de Salomon, que tout le monde désirait voir, nous reporte sur celui de JÉSUS-CHRIST, que les hommes et les anges désirent sans cesse de contempler. Nous dirons de même d'Isaac, de Joseph, du passage de la mer Rouge, etc. Comme donc le sens mystique, lorsqu'il n'est établi que par cette parfaite correspondance entre la chose figurative et l'objet figuré, n'offre ordinairement qu'une preuve probable, on conçoit que saint Thomas ait dit que, communément parlant, les sens spirituels ne fournissent pas des argumens théologiques, et qu'on ne devait pas prouver les vérités de la foi par ces sortes de sens (2).

2. Les écrivains sacrés eux-mêmes ont quelquefois tiré des preuves du sens mystique pour établir leur doctrine. C'est ainsi, par exemple, que saint Matthieu, parlant du séjour de JÉSUS-CHRIST en Égypte (3), présente cet événement comme l'accomplissement d'une prophétie qui concernait ce divin Sauveur, en citant cet oracle

(1) Bonfr. *Prœloquia in totam Script. sacr.* . XX. *sect.* IV.

(2) Thom. III *Pars. quæst.* I. *art.* 10.

(3) *Matth.* II, 15.

sacré : « Ut adimpleretur quod dictum est à Domino per prophetam dicentem : Ex Ægypto vocavi filium meum, » ce qu'Osée avait dit, dans le sens littéral, du peuple juif tiré de l'Égypte sous la conduite de Moïse (1). Le même évangéliste cite encore plusieurs autres passages de l'Ancien-Testament dans le sens mystique (2). De même saint Jean rapportant que JÉSUS, lorsqu'il était en croix, n'avait pas eu les jambes brisées comme les deux larrons (3), affirme que cela s'est ainsi passé afin que l'Écriture fût accomplie : « Facta sunt enim hæc ut Scriptura impleretur : os non comminuetis ex eo. » Or cela avait été dit de l'agneau pascal (4), qui était une figure de JÉSUS-CHRIST.

Il est vrai que quelques-uns ne prennent ces citations que comme le simple rapprochement, la pure application d'un temps passé à une circonstance présente, d'un fait antérieur à un événement actuel, c'est-à-dire que comme faites uniquement dans le sens accommodatice ; mais l'expression *ut adimpleretur Scriptura, etc.*, ne permet nullement cette supposition, comme nous le montrerons dans le § suivant.

QUESTION CINQUIÈME.

Quand les apôtres ont cité l'Ancien-Testament, ont-ils toujours argumenté d'après le sens spirituel?

Grotius, et beaucoup de critiques après lui, ont prétendu que la plupart des prophéties de l'Ancien-Testa-

(1) *Osee.* XI, 3.
(2) *Matth.* II, 17, 18. XIII, 35.
(3) *Joan.* XIX, 36.
(4) *Exod.* XII, 46. *Num.* IX, 12.

ment que les apôtres ont citées dans le Nouveau ne pouvaient être appliquées à JÉSUS-CHRIST dans le sens littéral, mais seulement dans un sens spirituel ; qu'elles ont été accomplies littéralement dans des personnages de l'ancienne loi qui figuraient JÉSUS-CHRIST, et vérifiées dans ce divin Sauveur d'une manière plus parfaite et plus sublime (1). Sans être aussi formel, R. Simon semble dire que, comme les Juifs admettaient les sens spirituels, les argumens des écrivains sacrés du Nouveau-Testament devenaient des argumens *ad hominem*, très-propres à les convaincre (2); ce qui insinue que les apôtres, lorsqu'ils citaient aux Juifs les oracles prophétiques de l'Ancien-Testament, ne le faisaient que d'après les sens spirituels. Les raisons que l'on peut opposer à cette opinion erronée se trouvent exposées dans la proposition suivante :

PROPOSITION.

Les apôtres ont souvent cité les prophéties de l'Ancien-Testament dans le sens littéral.

1. Il est vrai que les écrivains du Nouveau-Testament, éclairés des lumières de l'Esprit saint, connaissaient les sens spirituels et pouvaient s'en servir, tant vis-à-vis des fidèles qui croyaient à leur inspiration, que vis-à-vis des Juifs qui n'y croyaient point, parce que ces sens étaient reçus parmi eux ou qu'ils étaient conformes aux règles qu'ils suivaient eux-mêmes dans l'interprétation mystique de l'Écriture ; mais ce serait bien mal raisonner, que d'en inférer que les apôtres n'ont prétendu ap-

(1) Grotius *in Matth.* I, 22.

(2) R. Simon, *Hist. crit. du N. T. ch.* XXI.

pliquer les oracles prophétiques au Messie que dans des sens purement spirituels ; car, s'il y a un certain nombre de prophéties qui dans le sens littéral ne sauraient convenir qu'à JÉSUS-CHRIST, peut-on supposer que les apôtres les lui auraient appliquées seulement dans le sens spirituel ? Or il y a réellement dans les écrits sacrés des anciens Hébreux beaucoup de passages qui ne se rapportent en aucune manière aux personnages qui ont figuré dans l'ancienne loi, et Grotius ainsi que les rationalistes de ces derniers temps qui se sont appliqués à les expliquer de tout autre que de JÉSUS-CHRIST, n'ont fait que de vains et ridicules efforts. Et bien que nous n'admettions pas comme littérales toutes les prophéties que certains interprètes rapportent à ce divin Sauveur comme lui convenant dans le sens littéral, nous regardons cependant comme lui étant incontestablement et exclusivement applicables dans ce sens : 1° les paroles que DIEU adressa au serpent tentateur après la chute de nos premiers parens, et par lesquelles il lui prédit que la race de la femme lui écraserait la tête (1) ; 2° la promesse que DIEU fit à Abraham de bénir toutes les nations dans un de ses descendans (2) ; 3° la prédiction que Jacob fit à son fils Juda, que le Messie naîtrait de sa race (3) ; 4° la promesse de Moïse aux Juifs, que DIEU leur enverrait un prophète semblable à lui, et que s'ils ne l'écoutaient pas, le Seigneur en tirerait vengeance (4); 5° le psaume XXI, qui nous retrace les souffrances du Messie, et que JÉSUS-CHRIST s'est appliqué à lui-même sur la croix ; 6° le

(1) *Gen.* III, 15.
(2) *Gen.* XXII, 18.
(3) *Gen.* XLIX, 10.
(4) *Deut.* XVIII, 15.

psaume CIX, dans lequel David parle d'un prêtre selon l'ordre de Melchisédech, et dont le sacerdoce sera éternel ; 7° la prophétie d'Isaïe qui annonce qu'un enfant naîtra d'une vierge et sera nommé *Emmanuel*, c'est-à-dire DIEU avec nous (1); 8° le chapitre LIII du même prophète, qui nous peint les souffrances du Messie; 9° le passage où Daniel prédit que le Christ sera mis à mort soixante-dix semaines ou quatre cent quatre-vingt-dix ans après la reconstruction de Jérusalem (2); 10° les prophéties d'Aggée et de Malachie, lesquelles annoncent que le Messie viendra dans le second temple, que les Juifs rebâtissaient alors (3). Nous pourrions citer encore beaucoup d'autres prophéties qui ne conviennent littéralement qu'à JÉSUS-CHRIST ; mais nous nous bornons à celles-ci, qui sont les principales, et qui suffisent d'ailleurs pour réfuter la prétention de nos adversaires.

2. Si les oracles prophétiques n'étaient applicables à JÉSUS-CHRIST que dans le sens spirituel, la preuve des prophéties, preuve cependant nécessaire, manquerait à la religion; car on ne peut argumenter solidement contre les Juifs, ou que du sens littéral, ou que d'un sens spirituel bien constaté par l'Ancien-Testament, ou par leur tradition universelle : or les sens spirituels que les apôtres employaient dans leurs argumens contre les Juifs n'étant prouvés ni par l'Ancien-Testament, ni par la tradition universelle de ce peuple, ne pouvaient en aucune manière vaincre l'opiniâtreté des Juifs, qui se seraient évidemment arrêtés de préférence à la lettre du texte.

3. Sans nier toutefois que quelques-uns des raisonne-

(1) *Jes.* VII, 14.
(2) *Dan.* IX, 24.
(3) *Agg.* II, 7. *Mal.* III, 1.

mens employés par les apôtres contre les Juifs n'aient été des argumens *ad hominem*, nous soutenons qu'il est faux qu'ils aient toujours argumenté de cette manière; car, outre les preuves que nous venons de faire valoir contre Grotius et les rationalistes qui l'ont suivi, et indépendamment de ce que nous avons dit plus haut (pag. 41, 42) de ce genre d'argument, nous dirons que cette opinion est extrêmement dangereuse. En effet, dans cette supposition, la preuve si convaincante que l'on tire des prophéties pour établir la divinité de la religion de JÉSUS-CHRIST n'aurait de force et de valeur que contre les Juifs, et elle ne serait nullement propre à convaincre les païens; conséquence que la raison elle-même repousse avec violence, et qui est en opposition avec la méthode de tous les pères de l'Église, qui ont fait un si grand usage des prophéties pour convertir les gentils; c'est ce qu'a parfaitement démontré le père Baltus dans sa *Défense des prophéties contre Grotius et R. Simon*, et dans son *Traité de la véritable religion par les prophéties* (1).

§ III. *Du sens accommodatice.*

1. Le sens accommodatice est celui qu'on donne à certaines paroles de l'Écriture qui en ont un différent. Ainsi le sens accommodatice a lieu quand on applique à un objet ce que l'Écriture dit d'un autre. On voit par là

(1) Quoiqu'il y ait d'excellentes choses dans ces deux ouvrages, l'auteur n'est cependant pas également fort dans toutes les prophéties qu'il prétend expliquer littéralement du Messie; il paraît supposer que toutes les fois que les apôtres argumentaient d'après une prophétie, elle devait s'entendre de JÉSUS-CHRIST ou de l'Église dans le sens littéral, ce qui n'est pas toujours vrai ni avoué par les meilleurs nterprètes.

que ce sens est le sens de l'homme et non celui de l'Écriture, c'est-à-dire de l'Esprit saint.

2. L'exemple des saints pères et l'autorité de l'Église elle-même, qui emploie si souvent dans ses offices le sens accommodatice, prouvent qu'il est permis en certaines circonstances de détourner les expressions de l'Écriture de leur vrai sens pour en faire l'application à un autre objet. De là les prédicateurs ont fait de tout temps dans leurs sermons un grand usage de ce sens. Mais pour en user légitimement, on ne saurait se dispenser d'observer les trois règles suivantes :

Ire Règle. Il ne faut jamais donner aux paroles de l'Écriture un sens qui puisse en fausser la vraie signification. Saint Jérôme s'élève avec force contre ceux qui, sans s'inquiéter du sens que les écrivains sacrés ont donné à leurs paroles, ne suivent dans l'application qu'ils en font que leur imagination et leurs caprices : « Taceo, dit ce père, de meî similibus, qui si fortè ad Scripturas sanctas, post sæculares litteras venerint, et sermone composito aurem populi mulserint, quidquid dixerint, hoc legem Dei putant ; nec scire dignantur quid prophetæ, quid apostoli senserint; sed ad sensum suum incongrua aptant testimonia : quasi grande sit, et non vitiosissimum docendi genus, depravare sententias, et ad voluntatem suam Scripturam trahere repugnantem (1). »

IIe Règle. Il ne faut jamais donner le sens accommodatice comme sens littéral de l'Écriture, c'est-à-dire inspiré par l'Esprit saint, ni s'en servir pour établir des dogmes de foi ou des points de morale. La raison

(1) Hieron. *Epist. ad Paulinum.*

en est simple et fort naturelle; ces sens accommodatices étant uniquement l'œuvre de l'homme qui les propose, ne sauraient avoir une autorité supérieure à celle de l'homme; or une autorité purement humaine n'est pas suffisante pour établir des vérités à croire ou à pratiquer. C'est surtout aux sens accommodatices qu'on peut appliquer ces paroles de saint Jérôme, que nous avons déjà rapportées plusieurs fois : « Pius quidem sensus; sed nunquàm parabolæ et dubia enigmatum intelligentia potest ad auctoritatem dogmatum perducere (1). »

III[e] Règle. On ne doit faire usage des sens accommodatices que dans les sujets de piété. Le concile de Trente condamne formellement l'abus de ceux qui appliquent les paroles de l'Écriture sainte à des choses profanes; il enjoint même aux Ordinaires de punir ces profanateurs de la parole de Dieu : « Sancta synodus temeritatem reprimere volens, quâ ad profana quæque convertuntur et torquentur verba et sententiæ sacræ Scripturæ ad scurrilia scilicet, fabulosa vana, adulationes, detractiones, superstitiones impias, et diabolicas incantationes, divinationes, sortes, libellos etiam famosos, mandat et præcipit ad tollendam ejusmodi irreverentiam et contemptum ne de cætero quisquam quomodolibet Scripturæ sacræ ad hæc et similia audeat usurpare, ut omnes hujus generis homines, temeratores et violatores verbi Dei juris et arbitrii pœnis per episcopos coerceantur (2). »

3. Les interprètes examinent ici si les écrivains du Nouveau-Testament ont cité quelquefois les Écritures

(1) Hieron. *lib.* II *in Matth.*

(2) Conc. Trid. *Sess.* IV. *decret.* 2.

de l'Ancien dans le sens accommodatice. Il y en a qui ne veulent point admettre dans les apôtres de pareilles accommodations; mais qui prétendent que ces auteurs sacrés font toujours leurs citations dans le sens littéral ou spirituel. Cependant d'autres non moins exacts ne font pas difficulté d'admettre des sens accommodatices, et ils en citent quelques exemples (1). Ainsi, suivant ces interprètes, les deux oliviers dont il est parlé dans Zacharie, et qui désignent le prêtre Jésu fils de Josédech et Zorobabel, signifient par accommodation, dans l'Apocalypse, les deux témoins (2.) Ce que Moïse dit dans le Deutéronome, de la justice légale, est appliqué par saint Paul à la justice évangélique (3). Cependant la plupart de ces mêmes interprètes font observer que l'usage des sens accommodatices n'est pas fréquent dans le Nouveau-Testament. Il reste seulement à savoir dans quel cas le sens est simplement *accommodatice* ou ne l'est point. Or on peut certainement affirmer que le sens n'est pas simplement accommodatice 1° toutes les fois que l'écrivain sacré emploie une des formules : *Ainsi Dieu parle, l'Ecriture dit, afin que l'Écriture fût accomplie*; parce que dans ce cas il donne évidemment comme le sens de DIEU ou de l'Écriture celui des paroles qu'il cite. 2° Si l'écrivain sacré a pour but, dans le passage où il fait une citation, de confirmer quelque vérité de la foi, puisque le sens simplement accommodatice ne peut avoir assez d'autorité pour cela, ainsi que nous venons de le voir. 3° Si l'auteur sacré dit que l'Écriture est accom-

(1) Voyez Bonfrerius, *Præloq. c.* XX. *sect.* VII. Serarius, *Proleg. Bibl. c.* XXI. *quæstiuncula* XIV.

(2) *Zach.* IV. *Apoc.* XI, 4.

(3) *Deut.* XXX. *Rom.* X, 6 *et seqq.*

plie; car le sens accommodatice n'étant en aucune manière le sens de l'Écriture, ne saurait en être l'accomplissement. C'est ainsi que Bonfrère, après avoir rapporté quelques passages cités dans le Nouveau-Testament avec la formule *ut Scriptura impleretur*, *etc.*, ajoute avec raison : « Porro dicere hæc omnia loca tantùm per accommodationem Christo applicari quod Jansenius asserit ut perspicuè dicere non esse prophetatum quod Scriptura prophetatum fuisse dicit, non esse prophetiam impletam quam Scriptura fuisse impletam dicit : quomodò enim prophetatum dici potest, vel prophetia impleta, si hoc nunquàm potuit prædicere Spiritus sanctus per os prophetæ? hoc autem reipsa dicit qui ex tantummodò vult per accommodationem de Christo dici (1). »

Les rationalistes d'Allemagne sont tombés dans de graves erreurs par rapport au sens accommodatice. Selon ces hardis critiques, aucune prophétie de l'Ancien-Testament ne se rapporte à Jésus-Christ, ni dans le sens littéral ni dans le sens spirituel, qu'ils traitent de chimérique; et par conséquent lorsque les écrivains du Nouveau-Testament ont cité l'Ancien, ils ne l'ont jamais fait autrement que dans le sens accommodatice. Ainsi, au lieu d'établir les vérités de l'Évangile sur le véritable sens des Écritures, qu'ils connaissaient si bien, puisque l'Esprit saint leur avait été donné pour cela, les apôtres ont mieux aimé recourir à des sens étrangers; ainsi c'est toujours d'après ces sens étrangers qu'ils ont argumenté; c'est uniquement sur eux qu'ils ont établi les vérités de la foi : ainsi l'argument des prophéties que saint Pierre dit être si solide : *Habemus*

(1) Bonfrerius, *Prœloq.* c. xx, *sect.* iv.

firmiorem propheticum sermonem (1), ne repose plus, selon ces téméraires auteurs, que sur des faussetés et des chimères. Ce seul point du symbole des rationalistes renverse, comme on le voit, le christianisme jusque dans ses fondemens.

§ IV. *Du sens mythique.*

Le sens mythique est celui que l'on donne aux passages de l'Écriture que l'on considère comme de simples mythes. Or on entend par *mythe*, μῦθος, une tradition allégorique destinée à transmettre un fait véritable, et qui, dans la suite, a été prise, par erreur, pour le fait lui-même. Ainsi, par exemple, l'histoire de la tentation et de la chute de nos premiers parens, et celle de la tour de Babel, si on les prenait dans le sens mythique, ne seraient qu'une fiction allégorique inventée et composée par un ancien philosophe pour expliquer le mal moral et physique, et la diversité des langues, et qui dans la suite aurait été prise pour ces faits mêmes. Depuis le siècle dernier on a fortement agité la question de savoir si l'Écriture ne renfermait point des mythes. Les critiques se sont partagés comme en deux camps; les uns se sont prononcés pour l'affirmative, les autres pour la négative. Comme la question a été soulevée par rapport à l'Ancien et au Nouveau-Testament, nous croyons devoir montrer, dans deux propositions différentes, qu'il n'y a de mythes ni dans l'Ancien, ni dans le Nouveau-Testament, et que par conséquent le sens mythique appliqué à nos saintes Écritures est une véritable chimère, et nous ne craignons pas d'affirmer

(1) 2 *Petr.* I, 19.

que vouloir prêter ce sens au texte sacré, c'est lui faire une violence sacrilége.

Ire PROPOSITION.

Il n'a point de mythes dans l'Ancien-Testament.

Jahn nous paraît avoir parfaitement démontré la vérité de cette assertion; nous empruntons donc à ce critique les preuves avec lesquelles il a combattu le système des partisans des mythes bibliques, et qui sont si claires et si péremptoires, qu'il n'est pas possible de rien leur opposer de raisonnable.

1. « La raison principale sur laquelle se fondent les prétentions de l'interprétation mythique de l'Ancien-Testament se trouve déjà dans les idées de Varron. Il dit en effet que les âges du monde peuvent se diviser en temps obscurs, temps mythiques et temps historiques. Chez tous les peuples l'histoire est d'abord obscure et incertaine, ensuite mythique ou allégorique, et enfin positivement historique. Et pourquoi, s'est-on demandé, si ce fait existe partout, n'aurait-il pas existé chez les Hébreux?

Les témoins qui peuvent le mieux nous fixer sur la légitimité de l'interprétation mythique de la Bible, sont sans doute les premiers chrétiens, qui eux-mêmes commencèrent par être païens, et parmi lesquels se trouvaient des hommes savans et des philosophes. Or ils ne purent ignorer le principe de Varron. Ils connaissaient la mythologie des Égyptiens, des Grecs, des Romains, des Persans, mieux sans doute que nous aujourd'hui. Dès leur jeunesse, les nouveaux convertis avaient pu se familiariser avec ces produits de l'imagination religieuse;

ils les avaient long-temps honorés ; ils avaient pu étudier et pu découvrir toutes les subtilités d'interprétation à l'aide desquelles on avait cherché à soutenir le crédit de ces monumens. Ensuite, lorsque ces nouveaux convertis commencèrent à lire la Bible, n'est-il pas probable qu'ils eussent de suite reconnu et démêlé les mythes, s'il en eût existé? Cependant ils ne virent dans la Bible qu'une histoire pure et simple. Il faut donc, suivant l'opinion compétente de ces juges antiques, qu'il y ait une grande différence entre le mode mythique des peuples païens et le genre de la Bible.

2. Il a pu arriver, il est vrai, que ces premiers chrétiens, peu versés dans la haute critique, peu capables aussi de l'appliquer, et d'un autre côté accoutumés aux mythes païens, fussent peu frappés des mythes de la Bible. Mais n'est-il pas constant que plus on est familiarisé avec une chose, et plus vite on la reconnaît, même dans les circonstances dissemblables pour la forme? Si donc les histoires hébraïques sont des mythes, comment les premiers chrétiens n'ont-ils pu les découvrir, et s'ils ne l'ont pu, n'est-ce pas une preuve que ces mythes étaient tellement imperceptibles, que ce n'a été qu'après dix-huit siècles qu'on a pu les signaler?

3. Si on veut appliquer à la Bible le principe de Varron, on n'y trouve pas ces temps obscurs ou incertains qui durent précéder l'apparition des mythes ; les annales hébraïques ne les supposent jamais. Ainsi, les annales des Hébreux diffèrent essentiellement de celles de tous les autres peuples, sous le rapport de l'origine des choses. D'un autre côté, les légendes les plus antiques des autres nations débutent par le polythéisme ; non seulement elles parlent d'alliances entre les dieux

et les mortels, mais elles nous racontent les dépravations et les adultères célestes ; elles décrivent des guerres entre les dieux ; elles divinisent le soleil, la lune, les étoiles, et admettent une foule de demi-dieux, des génies, des démons, et accordent l'apothéose à tout inventeur d'un art utile. Si elles nous montrent une chronologie, elle est ou presque nulle ou bien gigantesque ; leur géographie ne nous présente qu'un champ peuplé de chimères; elles nous présentent toutes choses comme ayant subi les plus étranges transformations, et elles s'abandonnent ainsi, sans frein et sans mesure, à tous les élans de l'imagination la plus extravagante. Mais il en est tout autrement dans les récits bibliques. La Bible commence, au contraire, par déclarer qu'il est un Dieu créateur dont la puissance est irrésistible ; il veut, et à l'instant toutes choses sont. Nous ne trouvons dans ce monument divin ni l'idée de ce chaos chimérique des autres peuples, ni une matière rebelle, ni un Ahriman, génie du mal. Ici, la lune, le soleil, les étoiles, loin d'être des dieux, servent au contraire à l'usage de l'homme, lui prodiguent la clarté et lui servent de mesure du temps. Toutes les grandes inventions sont faites par des hommes qui restent toujours hommes. La chronologie procède par séries naturelles, et la géographie ne s'élance pas ridiculement au-delà des bornes de la terre. On ne voit ni transformations, ni métamorphoses, rien enfin de ce qui nous montre si clairement dans les livres des plus anciens peuples profanes, la trace de l'imagination et du mythe. Or, cette connaissance du Créateur sans mélange de superstition, chose la plus remarquable dans des documens aussi antiques, ne peut venir que d'une révélation divine. Car ce qu'on nous dit dans tant de livres modernes, que la connais-

sance du vrai Dieu finit par sortir du milieu même du polythéisme, est contredit par toute l'histoire elle-même, profane et sacrée ; jamais, au contraire, cela n'arrive. Les philosophes eux-mêmes avancèrent si peu la connaissance du Dieu unique, que lorsque les disciples de Jésus-Christ annoncèrent le vrai Dieu, ils soutinrent contre eux le polythéisme. Mais quelle que soit l'origine de cette idée de Dieu dans la Bible, il est certain qu'elle s'y trouve si sublime, si pure, que les idées des philosophes grecs les plus éclairés, qui admettaient une nature générale, une ame du monde, lui sont bien inférieures. Il est vrai que cette connaissance de Dieu n'est pas parfaite, bien qu'elle soit exacte; mais cette circonstance elle-même prouve qu'elle fut parfaitement adaptée à l'état de l'homme dans un temps aussi antique. Cette imperfection même et le langage figuré, mais si clair et si simple, des documens qui nous en parlent, démontrent que ni Moïse, ni personne depuis lui, ne les a inventés pour leur attribuer ensuite une antiquité qu'ils n'auraient réellement pas eue. Cette connaissance si remarquable de Dieu a dû être conservée dans sa pureté depuis la plus haute antiquité, ou plutôt chez quelques familles depuis l'origine des choses, et l'auteur du premier livre de la Bible eut pour dessein, en le composant, d'opposer quelque chose de certain et de fondamental aux fictions et aux conceptions des autres peuples dans des temps moins anciens. Quelle nation, en effet, a conservé un seul rayon de la grande vérité que proclame le premier chapitre de la Genèse?

Chez presque tous les peuples, la mythologie s'est exercée dans la nuit des temps, lorsque l'imagination ne redoutait pas les faits, et elle s'est éteinte dès que l'his-

toire a commencé. Les anciens monumens des Hébreux, au contraire, sont moins remplis de choses prodigieuses dans les tems antiques que dans les temps plus modernes. Si l'écrivain qui rassembla la tradition des faits eût eu pour but de nous donner un amas de légendes douteuses, de fictions, de mythes, il les eût placés surtout dans les temps antiques ; il ne se fût pas exposé à être contredit en les plaçant dans un temps plus moderne, où l'histoire positive aurait eu mille moyens de les combattre et de les détruire. Ainsi, l'absence de prodiges dans les premiers récits de son histoire et le peu de détails qu'elle présente, n'ont pu venir que du soin scrupuleux qu'il mit à rejeter tout ce qui lui parut douteux, exagéré, extravagant, et indigne d'être relaté. Il a peu raconté, parce que ce qui lui parut tout-à-fait véritable se bornait à ce qu'il raconte. Rien de plus imposant à signaler dans la Bible, que le peu de prodiges très-antiques et l'abondance des prodiges plus modernes. C'est le contraire qui arrive chez les autres peuples. Mais dans la Bible l'ordre est renversé, il y existe même des périodes où l'on ne trouve aucun miracle, et d'autres où ils éclatent à chaque pas. Or les périodes plus particulièrement miraculeuses, le siècle d'Abraham, de Moïse, des rois idolâtres, de JÉSUS, des apôtres, sont toujours celles où il était nécessaire qu'un tel spectacle d'intervention divine confirmât la propagation de l'idée religieuse nouvelle. Les miracles de l'Écriture ont donc constamment un but grand et louable, l'amélioration du genre humain, et ne sont nullement dérogatoires à la majesté de DIEU. Qu'on les compare avec les mythes et les légendes des autres peuples, et on ne confondra certainement pas des choses aussi distinctes.

Enfin une autre question se présente : comment peut-on concevoir que ces documens de l'histoire primitive aient pu se conserver sans altération jusqu'au temps où ils furent rassemblés par Moïse? N'ont-ils point pu être grossis des additions de l'imagination poétique? cela n'est-il pas arrivé pour les traditions des autres peuples?

On peut répondre qu'il est extrêmement vraisemblable que les traditions bibliques, qui ont fait exception quant à leur supériorité évidente sur les autres, aient aussi fait exception quant à leur mode de transmission. Leur petite étendue rendait précisément leur conservation plus facile et plus concevable : elles furent sans doute écrites à une époque où les traditions des autres peuples n'avaient pas encore été rédigées. Leur forme écrite, leur langage simple, leurs notions précises et élémentaires, tout cela en elles est si frappant, que si l'historien qui les rassembla eût essayé de les interpoler, il se fût indubitablement trahi de deux manières, par ses idées plus modernes et par son langage plus profond et plus recherché. En voilà assez sans doute pour avertir mes lecteurs de se tenir en garde contre l'interprétation mythique de ces monumens sacrés (1).»

(1) Jahn, *Biblische Archæologie. Erst. theil, Vorrede*, s. 28, *ff*. Le lecteur qui comparera le texte de Jahn avec notre traduction ne manquera pas de trouver quelque différence dans la forme de plusieurs raisonnemens et dans certaines expressions. Notre motif en cela a été uniquement de mettre les lecteurs étrangers au génie de la langue allemande à même de saisir la vraie pensée de l'auteur, qui, sous sa forme germanique, leur aurait paru peu concluante. Quant aux expressions que nous avons changées, elles ne nous paraissaient pas assez exactes; mais ce changement ne peut rien ôter à la force des preuves, qui ne repose en aucune manière sur ces expressions.

Pour résumer ces différens argumens de Jahn, qui prouvent jusqu'à l'évidence la fausseté du raisonnement de nos adversaires, nous dirons : 1° Les premiers chrétiens, juges les plus compétens dans la matière qui nous occupe, loin d'avoir reconnu des mythes dans l'Ancien-Testament, n'y ont vu qu'une histoire pure et simple d'événemens positifs et réels. 2° Il n'y a jamais eu chez les anciens Hébreux des temps obscurs ou incertains, comme chez tous les autres peuples. 3° La connaissance d'un Dieu unique et créateur de toutes choses, qui s'est toujours conservée si pure chez les Juifs seulement, n'a pu venir du polythéisme; une véritable révélation divine a pu seule la communiquer aux hommes. 4° Les histoires de l'Ancien-Testament sont les seules qui n'offrent rien d'extravagant, rien de révoltant, et même rien de choquant aux yeux d'un critique éclairé qui voudra se dépouiller de tout esprit de prévention. 5° Les traditions bibliques ont pu facilement se conserver dégagées de mythes, tant par leur nature même que par la manière dont elles ont été rédigées (1).

IIe PROPOSITION.

Il n'y a point de mythes dans le Nouveau-Testament.

Nous ne pouvons entrer dans tous les détails que né-

(1) On peut encore consulter sur les prétendus mythes de l'Ancien-Testament les ouvrages de Jean-Henri Pareau, intitulés : *Disputatio de mythicâ sacri codicis interpretatione, editio altera*, et *Institutio Veteris Testamenti, passim*. On peut voir encore sur les prétendus mythes du Pentateuque, Jahn, *Einleitung in die gœttlichen Bücher des A. T.* II *theil.* I *abschitt.* § 18. *ff.*; mais le savant critique donne dans plusieurs passages des explications que nous sommes loin d'approuver.

cessiterait une preuve complète de notre assertion, puisque la raison que les partisans des mythes du Nouveau-Testament allèguent en faveur de leur opinion, se réduisant en dernière analyse à dire que les mystères et les miracles sont impossibles, nous devrions prouver la possibilité et l'existence réelle des uns et des autres, ce qui nous entraînerait dans le long examen d'une question qui appartient essentiellement au traité de la religion. Cependant nous en dirons assez pour convaincre, nous osons l'espérer, tout esprit raisonnable qui ne veut point se laisser aveugler par les préjugés.

1. Nous venons de démontrer qu'il n'y avait point de mythes dans l'Ancien-Testament, quoique l'époque si reculée des récits de la Genèse, par exemple, pourrait au premier abord fournir quelque prétexte d'en supposer dans cet antique document. Or cette raison seule ne suffit-elle pas pour nous faire regarder non seulement comme impossible, mais même comme souverainement ridicule, la prétention des critiques qui veulent en découvrir dans des livres tels que le Nouveau-Testament? A-t-on donc oublié que ces écrits sacrés ont eu pour auteurs des témoins oculaires ou des contemporains qui touchaient au temps des faits qu'ils racontent? Car, pour qu'un fait se dénature et prenne une couleur fabuleuse, il faut qu'il passe de bouche en bouche, qu'il se charge, au moyen de cette tradition, de nouvelles circonstances de plus en plus extraordinaires, jusqu'à ce qu'il dégénère en un fait vraiment fabuleux. Ce n'est pas autrement que les rationalistes expliquent la formation du mythe historique. Or cela peut se concevoir jusqu'à un certain point pour des faits anciens, qui ayant passé pendant long-temps par différentes bou-

ches, ont pu se charger de circonstances étrangères et devenir fabuleux. Mais supposer une pareille transformation par rapport à des faits récens que les apôtres ont vus de leurs propres yeux ou pu apprendre de la bouche de ceux qui les avaient vus, c'est ce que n'admettra jamais un critique, quelque peu de lumière qu'on lui suppose.

2. Il est évident qu'on ne peut admettre des mythes dans les miracles dont saint Matthieu et saint Jean, par exemple, avaient été les témoins; car, comme on convient qu'ils étaient pleins de sincérité et très-éloignés de feindre, ils nous les ont racontés tels qu'ils les avaient vus; et comme, d'après leur récit simple et naïf, ces faits ne sont pas naturels, mais tout-à-fait miraculeux, c'est ainsi que nous devons les entendre. Quant aux autres faits dont ils n'ont pas été les témoins, ils ont pu les apprendre immédiatement de la bouche de ceux qui les avaient vus, et dont plusieurs vivaient sans doute de leur temps : or ces faits importans reçus dans leur mémoire n'ont pas eu le temps de se dénaturer et de devenir fabuleux.

Dira-t-on que les apôtres et les évangélistes, pour concilier plus de relief à leur maître, ont imaginé les mystères de sa conception, de sa tentation, de sa transfiguration, de son ascension, etc.? Mais alors ce sont des imposteurs, et les rationalistes ne doivent plus nous les vanter comme des modèles de sincérité et de candeur, tant dans leurs personnes que dans leurs ouvrages. D'ailleurs les récits du Nouveau-Testament sont simples, naturels, sans affectation, et ne présentent aucun indice du genre fabuleux. Ils sont quelquefois très-laconiques et taisent bien des circonstances qui semblent

nécessaires pour satisfaire à une juste curiosité ; tels sont ceux de l'enfance de JÉSUS-CHRIST. On ne nous dit point ce que JÉSUS-CHRIST fit en Égypte et à Nazareth pendant les trente années qu'il y passa ; à l'exception de l'aventure du temple, tout est enveloppé dans une obscurité profonde, et cette grande lacune de l'histoire du Fils de DIEU est remplie par ces courtes paroles : *et erat subditus illis*. Certainement des historiens qui auraient voulu inventer des circonstances fabuleuses pour décorer leur héros, n'auraient pas manqué de lui faire opérer une multitude de miracles, soit en Égypte, soit à Nazareth, comme ont fait les auteurs des évangiles apocryphes.

3. Enfin les premiers chrétiens, saint Luc, saint Paul, dont nous avons les écrits, quand ils ont parlé des faits contenus dans le Nouveau-Testament, les ont toujours donnés pour des faits réels ; tous les pères de l'Église les plus anciens et les plus savans n'ont jamais eu aucune idée de cette forme mythique dont on prétend que ces faits sont enveloppés, et il est incontestable que les rationalistes eux-mêmes n'y auraient jamais pensé, s'ils n'avaient pas vu que cette hypothèse leur donnait un moyen plus facile que tous les autres de se débarrasser des mystères et des miracles du christianisme, qui sont en effet incompatibles avec leur nouvelle et fausse doctrine.

Ce ne sont pas les seuls argumens qu'on puisse faire valoir contre les prétendus mythes du Nouveau-Testament, les preuves que l'on donne en faveur de l'authenticité et de la divinité de ce livre font encore ressortir la fausseté de ce système (1).

(1) Tout ce qui concerne la matière des prétendus mythes du

ARTICLE II.

Des différentes manières d'interpréter l'Écriture sainte (1).

Interpréter l'Écriture sainte, c'est lui donner un sens fixe et déterminé en développant au juste ce que signifie la liaison des termes dont les écrivains sacrés se sont servis, et en montrant qu'ils ont voulu exprimer telle ou telle doctrine. Or les manières d'interpréter l'Écriture sainte peuvent être différentes, ou quant à la forme et à la méthode qu'on emploie, ou quant au sujet et à la matière que l'on traite.

1. Il y a plusieurs manières d'interpréter l'Écriture sainte par rapport à la méthode que l'on suit.

La première méthode d'expliquer l'Écriture sainte est celle qu'on appelle *paraphrase;* elle consiste à rendre le texte original en d'autres termes, d'une manière plus étendue, et en y ajoutant ce qui peut servir à l'éclaircir. Cette méthode est très-ancienne parmi les Juifs, qui interprétaient le texte hébreu en le paraphrasant en langue chaldaïque, comme nous l'avons déjà vu (page 281), lorsqu'en parlant des versions de l'Écriture, nous avons traité des Targums, ou paraphrases chaldaïques. Elle a été

Nouveau-Testament a été traité d'une manière complète et convaincante par le docteur Auguste-Louis-Chrétien Heydenrich, professeur de théologie à Herborn, et directeur du séminaire. Son ouvrage, qui forme trois cahiers, a paru sous le titre de : *Ueber die Unzülæssigkeit der mythischen Auffassung des historischen im Neuen Testament und im Christenthume, Herborn*, 1831-1835.

(1) Le fond de cet article est tiré de Dupin. *Dissertations prélim. sur la Bible, liv.* I, *ch.* X, § 4.

moins en usage parmi les anciens chrétiens, et ce n'est guère que dans ces derniers temps que quelques interprètes s'en sont servis pour expliquer quelques livres de l'Écriture sainte. Elle peut néanmoins avoir son utilité, surtout dans les livres et les endroits les plus difficiles de l'Écriture sainte, parce qu'elle est très-propre par sa nature à jeter du jour et de la clarté sur les passages les plus obscurs; mais elle a l'inconvénient de déterminer le sens du texte sans en rendre de raison, en sorte qu'il faut suivre aveuglément, pour ainsi dire, l'opinion du paraphraste, sans qu'on puisse être persuadé par sa propre connaissance s'il a suivi le véritable sens. C'est pourquoi il est à propos de joindre un commentaire à la paraphrase pour rendre raison de l'interprétation qu'on a donnée dans la paraphrase.

La seconde méthode qu'on peut suivre est de faire des *scolies* ou notes courtes qu'on met ordinairement à la marge, pour éclaircir les endroits les plus difficiles, soit en remarquant les différentes leçons du texte ou des versions, soit en expliquant la propre signification des termes, soit en éclaircissant en peu de mots la difficulté qui se trouve dans le texte, ou en marquant succinctement les différens sens qu'on peut y donner. Origène avait fait de ces sortes de *scolies* sur toute la Bible; il y éclaircissait brièvement et succinctement les endroits qui lui paraissaient obscurs et difficiles. C'est le premier des trois sortes d'ouvrages que ce père avait faits sur l'Écriture sainte, suivant saint Jérôme, dans le prologue de la version des Homélies d'Origène sur Ézéchiel: « Primum ejus excerptaque græcè σχόλια *nuncupantur, in quibus ea quæ sibi videbantur obscura*, atque habere aliquid difficultatis, summatim breviterque

perstrinxit. » C'est ce que ce même père appelle dans son Commentaire sur saint Matthieu : *Commaticum interpretationis genus;* parce qu'il faut que ces scolies soient écrites d'un style concis et serré. Depuis Origène, cette manière d'expliquer l'Écriture a été assez négligée par les autres pères, qui ont fait la plupart des commentaires fort diffus sur le texte de l'Écriture sainte. Cependant on peut dire qu'elle est très-utile pour l'explication de la lettre, et que c'est avec raison que, dans les derniers siècles, plusieurs habiles interprètes, entre autres Rosenmüller, ont suivi cette méthode.

La troisième méthode est celle des *gloses*, c'est-à-dire des explications interlinéaires ou marginales, introduites par Walafride Strabon, moine de Fulde et disciple de Raban, qui vivait dans le IXe siècle. La glose de ce moine a été long-temps fort en usage dans l'Église sous le nom de *glose ordinaire:* mais comme il n'avait fait presque qu'abréger le commentaire de son maître Raban, sa glose n'est pas une explication littérale du texte, mais un recueil des diverses pensées des pères, que Raban avait insérées dans ses commentaires. La glose interlinéaire, qui devrait être une simple explication des mots obscurs du texte, renferme aussi des sens mystiques et des remarques assez inutiles. C'est pourquoi ces gloses, qui avaient été fort estimées pendant un certain temps, ont été négligées et méprisées dans la suite, et on ne s'est plus servi de cette méthode, qui est du reste fort incommode pour le lecteur.

On peut considérer comme une quatrième méthode les *postilles:* c'est un mot barbare dérivé de l'expression latine *post illa*, parce que l'on mettait à la tête de l'interprétation *Post illa verba*, pour marquer l'endroit

auquel l'explication se rapportait. Ce nom a été donné communément, dans le XIIe et le XIIIe siècle, aux commentaires qui se faisaient sur la Bible, de quelque nature qu'ils fussent; et quoiqu'il semble ne convenir qu'à des notes courtes et littérales, on l'a souvent donné à des commentaires diffus et allégoriques ou moraux. Ainsi les postilles ne peuvent pas passer, à proprement parler, pour une espèce particulière de commentaire.

La cinquième méthode d'expliquer l'Écriture sainte, la plus commune dans l'antiquité, et dont les pères se sont le plus souvent servis, est l'*homélie* ou discours au peuple, que les Latins appelaient autrefois traité, et qu'on appelle à présent prédication, prône ou sermon; car le sujet ordinaire des prédications des pères était l'Écriture sainte. On la lisait dans l'église, et ils l'expliquaient à mesure qu'on la récitait. Cette pratique avait été en usage parmi les Juifs : les apôtres l'avaient retenue, et toute l'Église l'a pratiquée dès les premiers siècles. Dans ces homélies, les pères interprétaient d'abord ordinairement la lettre du texte, quand elle offrait quelque difficulté, afin de la rendre plus intelligible au peuple; ils passaient ensuite à l'allégorie ou à la morale. Ils négligeaient néanmoins quelquefois le sens littéral, et souvent ils ne s'y arrêtaient que très-peu : ils ne se mettaient pas même beaucoup en peine d'examiner s'ils suivaient rigoureusement le vrai sens, pourvu que celui qu'ils donnaient fût propre à instruire les fidèles de quelque vérité, ou à édifier leur charité : aussi c'est ce qui fait qu'on ne doit pas demander dans les homélies toute l'exactitude d'un commentaire littéral.

La septième méthode d'interpréter l'Écriture sainte est appelée *commentaire :* car quoique ce terme soit géné-

ral et convienne à toute explication, on le prend pour une interprétation d'une certaine étendue, et faite avec soin et application. Nous avons, depuis Origène, quantité de pères grecs et latins qui ont fait de ces commentaires sur la Bible ; c'était leur principale étude et le travail auquel ils s'appliquaient le plus ordinairement. Mais ces commentaires sont fort différens les uns des autres : car il y a des pères qui ne se sont attachés que fort peu à la lettre, pour s'étendre sur des allégories et des moralités, comme Origène, saint Ambroise, saint Augustin ; et il y en a d'autres qui en ont fait la principale partie, comme saint Jérôme, saint Chrysostome et Théodoret ; et enfin d'autres qui s'y sont uniquement arrêtés, comme la plupart des nouveaux commentateurs.

La huitième méthode d'expliquer l'Écriture sainte est celle que les auteurs des siècles VIII[e], IX[e] et suivans, ont employée en compilant les commentaires des différens auteurs. Ces sortes de recueils ont été appelés *chaînes*, parce qu'ils sont composés de plusieurs passages de différens auteurs joints et comme enchaînés ensemble. Saint Jérôme avait déjà fait autrefois quelque chose de semblable, en insérant dans ses commentaires les interprétations de différens auteurs ; mais Cassiodore, Bède, Raban, etc., parmi les Latins, et parmi les Grecs, Procope de Gaze, Nicétas ou Olympiodore, et plusieurs autres, se sont exercés à ce travail, facile sans doute, puisqu'il ne demandait presque que des yeux pour lire, et des doigts pour copier, mais cependant ort précieux, puisque indépendamment de la quantité de ragmens des anciens commentaires qu'il nous a conservés, il offre l'avantage de pouvoir lire de suite et dans un même livre la pensée de plusieurs auteurs sur le

sens d'un passage. Mais pour rendre ces recueils plus utiles, il faudrait qu'ils fussent faits avec choix et qu'on n'y insérât que de bons commentaires : ce que la plupart des faiseurs de *chaînes*, qui étaient médiocrement habiles, n'ont pas su discerner. Les dernières compilations qu'on a faites, sont ou de plusieurs commentaires entiers et de suite, comme ceux que l'on trouve dans *Biblia magna, Biblia maxima*, et dans les grands critiques d'Angleterre, ou de commentaires abrégés et coupés, tels qu'ils ont été insérés dans l'Abrégé des critiques. Mais les premiers ont l'inconvénient de répéter les mêmes choses dans différens commentaires, et dans le dernier il y a une grande confusion et beaucoup d'obscurité. Ce sont néanmoins de très-bons ouvrages et dont on ne peut guère se passer quand on veut acquérir une connaissance approfondie de l'Écriture sainte.

La dixième méthode d'expliquer l'Écriture sainte est par *questions* ou demandes et réponses. Saint Augustin, Théodoret et quelques autres auteurs ecclésiastiques, ont fait de ces questions sur plusieurs livres de la Bible : ils y traitent les questions les plus importantes que l'on peut faire sur ces livres, et y éclaircissent les plus grandes difficultés. Cette méthode est très-utile et très-commode, pourvu qu'on se borne à traiter les questions qui peuvent être utiles pour l'intelligence du texte, sans en agiter de curieuses qui n'ont que peu ou point de rapport à la matière.

La onzième méthode est de faire de longs discours ou traités sur le principal sujet d'un livre de l'Écriture sainte, et de s'étendre sur cette matière. C'est ainsi que plusieurs pères ont fait des commentaires sur l'ouvrage des six jours, c'est-à-dire sur l'histoire de la création du

monde, rapportée au commencement de la Genèse, et qu'ils se sont beaucoup étendus sur diverses questions qu'on pouvait former sur ce sujet : d'autres ont pris de certaines matières qu'ils ont traitées sur quelques livres en particulier, c'est ainsi que saint Ambroise a traité du jeûne à l'occasion de l'histoire du prophète Élie, et de l'usure, sur le livre de Tobie, etc. De même, dans le temps que la scholastique a commencé, les théologiens, comme Richard de Saint-Victor, au lieu d'expliquer le texte de la Bible, ont traité des questions de théologie et de philosophie dans leurs commentaires, si toutefois on peut appeler commentaires les traités qui ne sont pas faits pour l'explication d'un livre, mais sur d'autres matières.

La douzième méthode d'expliquer l'Écriture sainte est par des sommaires ou abrégés. C'est ainsi que Pierre Comestor l'a voulu rendre familière par son Histoire scholastique, dans laquelle il a renfermé un abrégé de toute l'histoire sacrée et profane avec quelques explications des pères. Ces sortes d'abrégés ne sont plus en usage que pour les commençans à qui l'on veut donner les premières notions de l'Écriture sainte.

Enfin, une treizième manière d'expliquer l'Écriture sainte est de traiter, dans des ouvrages séparés, des matières qu'il faut savoir pour l'entendre, comme de l'autorité des livres sacrés, des auteurs du texte et des versions ; de la géographie et de la chronologie sacrées ; des poids et des mesures ; des lois et des coutumes des Juifs, et de plusieurs autres matières qui ont un rapport nécessaire au texte de l'Écriture sainte, que l'on ne peut bien expliquer quand on les ignore, et avec l'aide desquelles il est aisé d'aplanir presque toutes les difficultés qui s'y rencontrent. Ce sont ces traités qu'on appelle

vulgairement *Prolégomènes, Apparats*, ou *Dissertations préliminaires sur la Bible, Introduction à l'Écriture sainte*, ouvrages dont on a senti depuis long-temps l'utilité, et qui ont été d'un grand secours à toutes les personnes qui ont voulu ne pas se borner à n'avoir de nos livres saints qu'une connaissance très-superficielle.

2. Les commentaires de l'Écriture sainte, envisagés sous le rapport de la matière que l'on traite, peuvent être divisés en *allégoriques* ou *mystiques*, *dogmatiques*, *moraux* et *littéraux*. Les *allégoriques* sont ceux dans lesquels, sans s'arrêter à la lettre, on donne des sens allégoriques et mystiques. Cette manière d'interpréter l'Écriture sainte a passé des Juifs aux chrétiens : elle était en usage chez les premiers avant même le temps de Notre-Seigneur. Le Juif Aristobule s'en était servi dans ses commentaires sur le Pentateuque de Moïse. Saint Paul, instruit de la science des Juifs, emploie souvent dans ses Épîtres des allégories. Les Juifs d'Alexandrie cultivèrent plus que tous les autres cette manière d'interpréter l'Écriture. Philon remarque que les thérapeutes avaient d'anciens commentaires des auteurs de leur secte, tous pleins d'allégories, et qu'ils interprétaient l'Écriture sainte d'une manière figurée par allégories, supposant que toute la loi était comme un animal dont le corps était les paroles, et dont l'ame était le sens caché et mystique. Cet auteur a lui-même embrassé ce genre, et s'y est exclusivement appliqué. C'est par lui, comme le remarque Photius, que la manière d'interpréter allégoriquement l'Écriture sainte s'est introduite dans l'Église avec tant d'excès (1). Les

(1) Photius, *Cod.* CV.

maîtres de l'école d'Alexandrie, Pantœnus, saint Clément, et principalement le fameux Origène, l'ont mise en vogue dans l'Eglise grecque et latine. Car c'est sur ce dernier que la plupart des pères grecs et latins, jusqu'à Diodore de Tarse, se sont formés pour commenter l'Écriture sainte ; et souvent ils n'ont fait que copier et traduire ses commentaires et ses autres traités. Dans les siècles suivans, les pères, à la vérité, se sont attachés avec plus de soin à interpréter l'Écriture d'après le sens littéral ; cependant ils n'ont pas entièrement abandonné l'allégorie ; car tout en expliquant la lettre du texte, ils joignent à cette explication des interprétations allégoriques, et ils ont fait même quelquefois des commentaires allégoriques. Saint Jérôme avoue qu'étant jeune, charmé des interprétations mystiques, il avait fait un commentaire purement allégorique sur le prophète Abdias, qui avait eu ses lecteurs et ses approbateurs. Mais il reconnut dans la suite que ce commentaire n'était pas digne de la réputation qu'il avait eue, et il dit lui-même qu'il s'étonnait à cette occasion de voir que quelque mal qu'un homme écrivît, il trouvait un lecteur qui avait aussi mauvais goût que lui ; que son livre en avait trouvé un qui le louait en sa présence pendant qu'il en rougissait lui-même ; que cet homme élevait jusqu'au ciel ses sens mystiques, tandis que lui baissait la tête pour ne pas faire connaître la honte qu'il en éprouvait : « Fateor, miratus sum quòd quantumvis aliquis malè scripserit, invenit lectorem similem suî : ille prædicabat, ego erubescebam : ille quasi mysticos intellectus ferebat ad cœlum ; ego demisso capite confiteri pudorem meum prohibebar (1). » Saint Augustin

(1) Hieron. *Præfat. in Abdiam.*

avait entrepris dans sa jeunesse un ouvrage de ce genre sur la Genèse : mais il avoue dans ses Rétractations que son apprentissage avait succombé sous un poids si pesant, et qu'il avait été obligé de quitter ce travail avant d'avoir achevé le premier livre. On voit par là combien il est difficile de réussir dans ces commentaires allégoriques, où il faut que l'esprit fournisse toujours de nouvelles inventions, et que tout le système se soutienne partout également. Cette difficulté n'a pas néanmoins empêché quelques pères de s'attacher exclusivement à l'allégorie dans leurs commentaires, et ceux qui, comme saint Bernard, ont eu beaucoup de piété et de fonds de religion joints à un esprit sublime et à un solide jugement, y ont réussi; mais ceux à qui quelqu'un de ces avantages a manqué, ont facilement échoué dans l'exécution d'une entreprise si difficile. Les plus anciens commentaires des Juifs sur l'Écriture sainte, qu'on appelle *Midraschim* et *Rabboth*, non seulement sont pleins d'allégories et de jeux d'esprit, mais encore de fables et de superstitions juives qu'ils débitent sous le nom spécieux de tradition. C'est la méthode qu'ont suivie les talmudistes ou rabbanistes, qui ont aussi employé la méthode cabalistique pour trouver des sens mystérieux et cachés dans l'Écriture sainte. Mais ces anciens commentaires fourmillent de vaines subtilités, et l'on peut assurer, sans crainte de se tromper, qu'ils sont d'une utilité bien médiocre. Quant aux commentaires allégoriques en général, ils peuvent avoir leur utilité ; ils sont propres à instruire et à édifier le lecteur, mais ils ne servent de rien pour l'intelligence du texte.

Les *commentaires dogmatiques* éloignent encore, pour l'ordinaire, le lecteur de l'interprétation du texte : ce

sont des traités particuliers sur des dogmes ou sur des sciences particulières, et non pas des explications de l'Écriture. Il est du devoir d'un commentateur d'expliquer les passages de l'Écriture qui regardent la doctrine et les mœurs, selon le sens de l'Église; mais de faire une longue digression, et un traité exprès sur un dogme à l'occasion d'un passage, c'est passer les bornes d'un commentaire et entreprendre un autre ouvrage. Néanmoins quelques pères, et entre autres saint Cyrille d'Alexandrie, l'ont fait dans leurs commentaires, et plusieurs modernes ont aussi grossi les leurs de questions sur les controverses de religion, ou sur d'autres matières. Il y en a qui, ne se contentant pas de traiter des sujets théologiques, ont ajouté dans leurs commentaires des questions de philosophie, d'histoire, de critique, de philologie, de grammaire, etc. Quelques-uns de nos nouveaux commentateurs sont tombés dans ce défaut, et plusieurs Juifs font souvent sur un mot une longue digression, et mettent dans leurs commentaires tout ce qu'ils savent, soit de philosophie, soit de mathématiques, soit de toute autre science.

Les *commentaires moraux* sont plus utiles et s'écartent moins de la lettre et du sujet. Car ou la morale qu'on enseigne est comprise dans le sens naturel de la lettre de l'Écriture, et alors c'est une explication littérale, ou on a recours à une histoire et à un exemple de l'Écriture pour porter à une vertu et pour détourner du vice; et alors c'est une application qu'on fait du sens littéral et historique qui ne peut être que très-utile, particulièrement quand on explique l'Ecriture sainte au peuple. C'est une méthode dont saint Chrysostome a fait un excellent emploi dans ses homélies, car après avoir

expliqué exactement le sens littéral et historique, il fait sur la fin une exhortation morale fondée sur l'histoire qui est rapportée dans le texte ou sur quelque endroit particulier. Il y a une troisième sorte de commentaire moral qui revient au mystique ; c'est quand la morale n'est pas fondée sur le sens littéral et historique des termes, mais sur le sens allégorique qu'on leur donne. C'est de cette manière que sont composés les commentaires moraux de saint Grégoire le Grand et de quelques autres pères ; or ce genre de commentaire est très-utile pour l'édification des fidèles, mais ce ne sont pas de véritables interprétations de l'Écriture.

Enfin les *commentaires littéraux* sont ceux dans lesquels on s'attache à expliquer le vrai sens des paroles de l'Écriture sainte ; ce qui ne se doit pas borner à la signification immédiate des termes et des mots, mais s'étendre à tous les sens propres et métaphoriques du texte de l'Écriture. Quoique les premiers pères semblent s'être plus appliqués au sens allégorique qu'au sens littéral, dans leurs discours et dans leurs commentaires adressés aux chrétiens, ils n'ont pas négligé ni méprisé pour cela ce dernier, comme il paraît par les traités dogmatiques qu'ils ont composés contre les Juifs ou contre les hérétiques, dans lesquels ils ont compris, en effet, qu'il ne fallait pas se servir de ces sens arbitraires qui ne prouvent rien, mais du sens naturel et nécessaire des prophéties ou des passages qu'ils emploient pour prouver des dogmes. C'est ainsi que saint Justin, dans son Dialogue contre Tryphon, éclaircit le sens littéral des prophéties et examine leur signification propre, et que saint Irénée, dans ses livres contre les hérésies, oppose aux explications allégoriques que les Valenti-

niens et les Gnostiques donnaient aux paroles de l'Écriture, pour prouver leur doctrine fabuleuse, le sens naturel et véritable des mêmes passages dont ils abusaient. Les autres pères en ont usé de même quand ils ont eu affaire contre les hérétiques, dans la persuasion qu'il n'était pas à propos, comme dit fort judicieusement saint Augustin, de se servir de ces sens allégoriques contre des infidèles qui aiment la contestation : « Non esse hunc sensum contentiosis et infidelibus sensibus ingerendum (1), » et que jamais, comme dit saint Jérôme, une parabole et une explication douteuse d'une énigme ne peut servir pour autoriser des dogmes : « Pius quidem sensus sed nunquàm parabola et dubia enigmatum intelligentia potest ad auctoritatem enigmatum proficere (2). » C'est pourquoi ils se sont attachés, dans leurs ouvrages dogmatiques, au sens littéral de l'Ecriture ; mais dans leurs commentaires, qui étaient ou des homélies au peuple, ou des ouvrages faits pour l'instruction et l'édification des fidèles, ils se sont donné la liberté d'apporter des sens allégoriques et arbitraires sans beaucoup s'arrêter à la lettre. Un des premiers qui s'y est attaché est Diodore de Tarse, de l'école duquel sortirent plusieurs commentateurs qui s'appliquèrent sérieusement à expliquer le sens littéral du texte. En tête de ces commentateurs paraît saint Chrysostome, qui a le plus excellé en ce genre, et qui en a fait connaître la beauté et l'utilité. Depuis ce père, l'Église grecque a été féconde en hommes savans, qui se sont appliqués à la même étude et ont tiré de ses

(1) Aug. *Contra adversar. legis. l.* I, *c.* XIII.

(2) Hieronym. *In Matth. c.* XIII.

commentaires des explications littérales de l'Écriture; ce sont Théodoret, Théophylacte, OEcuménius, Procope de Gaze, et plusieurs autres, sans omettre le savant Isidore de Damiette, qui, dans ses Lettres, fait assez voir qu'il avait beaucoup travaillé pour se rendre habile dans le sens littéral de l'Écriture. Mais quelques-uns, comme Théodore de Mopsueste, poussèrent trop loin le principe de Diodore de Tarse. Chez les Juifs, il s'éleva, quelque temps après le Talmud, une secte d'hommes habiles qui furent appelés *caraïtes*, du nom *caraï*, qui signifie un homme savant dans l'Écriture sainte. On croit que l'auteur de cette nouvelle secte fut un Juif nommé Anan, qui vivait vers le milieu du VIII[e] siècle de l'Église. Les partisans de cette secte rejetaient les prétendues traditions des autres Juifs et s'arrêtaient uniquement au texte de l'Écriture, qu'ils expliquaient à la lettre suivant les règles de la grammaire, et par les lumières de la raison, en rejetant les allégories et les explications cabalistiques que les autres employaient. Les caraïtes furent d'abord fort odieux aux autres Juifs, qui les accusèrent, à tort, d'être saducéens et samaritains, puisqu'ils ne différaient de leurs adversaires qu'en ce qu'ils rejetaient les prétendues traditions et les allégories, pour s'attacher uniquement à l'explication littérale du texte sacré. Mais quelque aversion que les Juifs aient témoigné contre les caraïtes, les plus habiles rabbins des derniers temps, comme Kimchi, Aben-Ezra, ont suivi à peu près leur méthode, en s'attachant dans leurs commentaires à expliquer avec le plus d'exactitude possible le sens de la lettre, et en marquant la signification de chaque mot et le sens naturel de chaque passage. C'est aussi à l'interprétation du sens

littéral de l'Écriture que les plus habiles interprètes des derniers temps se sont attachés dans leurs commentaires, en expliquant les termes du texte selon la signification qu'ils ont dans l'hébreu et dans le grec, en le comparant avec les anciennes versions; en examinant quand il y a quelque différence entre le texte et les versions, quel est le sens qu'on doit suivre et qui convient mieux à ce qui précède et à ce qui suit; en comparant un passage avec d'autres passages semblables, en cherchant le vrai sens du texte par la suite du discours, et par le but que l'auteur s'est proposé; en éclaircissant les doutes que peut faire naître la construction du discours; en faisant connaître les hébraïsmes et les manières de parler propres et particulières aux auteurs sacrés; en levant les difficultés qui se trouvent soit dans la doctrine, soit dans l'histoire, la chronologie et la géographie, soit dans les termes des arts, des sciences, des plantes, des animaux, etc., et enfin en n'oubliant rien de ce qui peut contribuer à l'intelligence du sens propre et naturel du texte sacré (1).

ARTICLE III.

Des règles à suivre pour bien interpréter l'Écriture sainte.

Pour ne pas s'égarer dans l'explication de l'Écriture

(1) On peut voir dans la *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques* de Dupin, et dans l'*Histoire critique du V. et du N. Testament* de R. Simon, quels ont été les commentateurs principaux de l'Écriture, et quel jugement on doit porter sur leurs commentaires. Quant à ceux qui ont paru depuis ces deux écrivains, nous aurons occasion de les faire connaître dans le courant de cet ouvrage.

sainte, il y a certaines règles à observer et qu'il est très-important de bien connaître. Ces règles sont ou générales, c'est-à-dire applicables à tous les sens de l'Écriture en général, ou particulières, c'est-à-dire applicables seulement à chacun de ces sens en particulier.

§ I. *Des règles générales d'interprétation.*

Ire Règle. L'Écriture doit être interprétée par elle-même : ainsi, quand Jésus-Christ ou les apôtres ont expliqué quelques passages de l'Ancien-Testament, quand les prophètes ont fixé le sens de quelques lois de Moïse, en général toutes les fois qu'un écrivain inspiré aura déterminé le sens d'un passage, il ne faut jamais s'écarter de ce sens, puisqu'il est donné par le Saint-Esprit lui-même. Tout sens qui s'éloigne de l'analogie de la foi, c'est-à-dire qui serait contraire à une vérité clairement exprimée ailleurs et professée par l'Église, doit être rejeté comme nécessairement faux, puisque l'Esprit de vérité qui a inspiré les Écritures ne saurait se contredire.

IIe Règle. L'Écriture doit être expliquée par la tradition des églises primitives. Il est évident que toutes ces églises ne peuvent s'être accordées à donner un sens aux paroles de l'Écriture, si Jésus-Christ ou les apôtres ne le leur avaient enseigné. Or cette explication transmise à toutes les églises venant d'auteurs inspirés, a l'autorité de l'Écriture elle-même.

IIIe Règle. L'Écriture doit être interprétée selon le consentement unanime des pères ; mais, comme le remarquent les théologiens, pour que cette règle ait lieu, il faut qu'il s'agisse de la foi et des mœurs, et que ce consentement soit moralement unanime. C'est aussi ce que

dit le concile de Trente : « Ad coercenda petulantia ingenia decernit, ut nemo suæ prudentiæ innixus, in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium, sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sacrarum, aut etiam contra unanimem consensum patrum, ipsam Scripturam sanctam interpretari audeat (1). »

IVᵉ Règle. L'Écriture doit être interprétée, non par la raison seule, comme l'ont prétendu les sociniens, et comme le soutiennent aujourd'hui les rationalistes, ni par des révélations immédiates, selon que le veulent les enthousiastes, ni par un secours spécial du Saint-Esprit donné à chaque particulier, suivant que l'ont admis les autres protestans, mais par l'infaillible autorité de l'Église, soit assemblée, soit dispersée. « Necesse est, dit Vincent de Lerins, propter tantos tàm varii erroris anfractus, ut prophetiæ et apostolicæ interpretationis linea, secundùm ecclesiastici et catholici sensûs normam dirigatur (2). » Fondé sur une tradition constante et universelle, le concile de Trente a également déclaré que les Écritures sacrées ne devaient pas être interprétées dans un sens contraire à celui qui leur est donné par l'Église, parce que c'est à elle qu'il appartient de juger du vrai sens des livres saints : « Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum (3). »

(1) Conc. Trid. *Sess.* IV. *decr.* 2.

(2) Vincent. Lirin. *Commonitorium, c.* II.

(3) Conc. Trid. *loc. cit.*

V[e] RÈGLE. Il ne faut pas s'éloigner de l'interprétation unanime des anciens et des nouveaux interprètes catholiques, quand ils donnent leur sentiment comme certain et qu'il s'agit de la foi et des mœurs ; car tous ces interprètes ne peuvent ordinairement s'être accordés sur un sens, à moins qu'ils n'y aient été forcés par l'évidence du contexte, ou par l'autorité de la tradition. Ainsi, pour s'éloigner d'un sens qu'ils auraient unanimement donné, il faut avoir des raisons qui prouvent évidemment qu'ils se sont trompés ; il faut de plus montrer qu'ils n'ont pu apercevoir eux-mêmes ces raisons, ou que s'ils les ont entrevues, il y a eu quelque obstacle qui les a empêchés d'en saisir toute la force et toute la valeur.

§ II. *Des règles particulières au sens littéral* (1).

I[re] RÈGLE. Les paroles de l'Écriture doivent se prendre dans le sens propre, et on ne doit recourir au sens métaphorique que dans la nécessité. Or il y a nécessité toutes les fois que les mots étant pris dans leur signification propre, il en résulte un sens évidemment faux et contraire, soit au sens certain de quelques autres endroits de l'Écriture, soit à l'autorité de la tradition et aux décisions de l'Église. Mais, et il faut bien le remarquer, cette nécessité n'existe point lorsque le sens propre conduit à des mystères et à des choses incompréhensibles, surtout quand elles ont été crues et définies par l'Église ; car DIEU peut nous révéler, et il nous a effectivement révélé des choses qui sont au-dessus de notre intelli-

(1) Pour bien comprendre les règles que nous allons exposer dans les deux paragraphes suivans, il faut se rappeler ce qui a été dit à l'Article I[er] sur la nature des différens sens de l'Écriture sainte.

gence. Ainsi c'est sans raison que les protestans, les sociniens et les rationalistes, ont voulu détourner le sens propre des paroles de l'Écriture afin de détruire tous les mystères.

II[e] Règle. Pour entendre un passage de l'Écriture dans le sens métaphorique, il faut que la métaphore que l'on suppose ne soit pas contraire à l'usage des Juifs et aux lois du discours. Car si la métaphore n'était pas tirée des choses connues des Juifs, ou si elle était en opposition avec les lois du discours, les prophètes, qui ont écrit pour être entendus, ne l'auraient pas employée. Cette règle est en opposition : 1° avec la méthode des protestans, qui, contre toutes les lois du discours, donnent dans l'explication des paroles *hoc est corpus meum*, le nom du signe à la chose signifiée, licence qui n'est permise que lorsque le signe est déterminé à cette signification par l'usage ou par une convention particulière ; ce qui certes n'a pas lieu dans ce cas : 2° avec la méthode des sociniens, qui donnent aux expressions les plus claires des sens métaphoriques extrêmement forcés, et qu'ils ne peuvent justifier par l'usage : 3° avec la méthode des rationalistes d'Allemagne, qui, pour exclure le surnaturalisme des miracles et des prophéties, travestissent en allégories, ou en paraboles, ou en mythes, les récits les plus simples, et donnent aux discours des écrivains sacrés les sens les plus absurdes.

III[e] Règle. Il faut soigneusement éviter de rendre dans le sens métaphorique ce qui doit être entendu dans le sens propre, comme de prendre dans le sens propre ce qui doit être entendu dans le sens métaphorique. Origène, les figuristes, Grotius, les sociniens, et les protestans d'Allemagne, sont venus échouer contre le premier

écueil, de même que les Juifs charnels, les anthropomorphites, les marcionites, les chrétiens judaïsans, et les millenaires anciens et modernes, se sont brisés contre le second.

IVᵉ Règle. Pour connaître le sens littéral, il faut savoir les différentes significations des mots, tant celles qui sont propres que celles qui sont métaphoriques; car puisque le sens littéral résulte des mots pris selon ces différentes significations, il est absolument nécessaire de les connaître. Or les moyens pour connaître ces différentes significations sont : 1° les anciennes versions; 2° l'autorité des Juifs; 3° la comparaison de l'hébreu avec les langues qui en sont dérivées, ou qui lui sont analogues; 4° enfin les endroits parallèles où la même chose est rapportée. Mais on n'a recours à ces quatre moyens que lorsque la signification du mot est obscure et entendue différemment par les interprètes anciens et modernes. Cette observation est également applicable à la règle suivante.

La Vᵉ Règle est pour déterminer quelle est dans un mot celle de toutes les significations qui convient à l'endroit qu'on explique, il faut connaître 1° la syntaxe et les idiotismes de la langue hébraïque; 2° la nature de la chose dont il s'agit; 3° les antécédens et les conséquens; 4° le but de l'auteur; 5° les circonstances historiques, c'est-à-dire l'auteur du livre, le temps où il a vécu, les raisons qui l'ont engagé à écrire, les événemens historiques dont il parle, les notions, les usages, les mœurs de ce temps, l'histoire naturelle du lieu où il a vécu; 6° enfin les endroits parallèles où la même chose est racontée, et le parallélisme poétique. Ces moyens, il est vrai, ne sont pas nécessaires pour

fixer le sens de tous les mots, mais quand on rencontre des passages obscurs et difficiles à entendre, on ne peut se dispenser d'y avoir recours. Et si l'on veut chercher à éclaircir, autant qu'il est possible à l'homme, toutes les difficultés que ce livre divin nous présente, il faut encore connaître l'histoire et les antiquités du peuple juif, celle des nations étrangères dont parlent les écrivains sacrés, la chronologie de ces temps anciens, la géographie des lieux dont parle l'Écriture, l'histoire naturelle de la Palestine, son climat, ses animaux, ses herbes, ses plantes, ses pierres précieuses. Il faut même joindre à ces connaissances celle de son architecture, de son calendrier, des maladies qui régnaient dans ces anciens temps, et de la médecine qu'on y pratiquait.

§ III. *Des règles particulières au sens mystique.*

Ire Règle. On ne doit point chercher un sens mystique dans tous les passages de l'Écriture. C'est un abus des figuristes, que nous avons combattu dans l'Article Ier.

IIe Règle. Le sens mystique se connaît soit par l'Écriture, soit par la tradition, quand elles en assignent un à quelque passage de l'Ancien ou du Nouveau-Testament, soit enfin par une correspondance parfaite entre la chose figurative et l'objet figuré. Quelques anti-figuristes ont péché contre cette règle, nous l'avons également montré dans le même Article Ier.

IIIe Règle. On ne doit jamais apporter en preuve le sens mystique, à moins qu'il ne soit certain, comme nous l'avons prouvé un peu plus haut, à l'Article Ier.

Pour compléter tout ce qui concerne le sens des Écri-

tures, objet principal du Chapitre sixième, nous allons donner des élémens de Critique et d'Herméneutique sacrées, comme étant très-utiles pour le déterminer, puisque c'est la critique qui fixe la véritable leçon du passage, et l'herméneutique qui en détermine le sens littéral.

Ier APPENDICE AU CHAPITRE SIXIÈME.

ÉLÉMENS DE CRITIQUE SACRÉE.

La critique est un art qui apprend à discerner les livres authentiques de ceux qui sont supposés, ou bien à fixer la véritable leçon d'un texte corrompu. Dans le premier cas on l'appelle *haute* (*sublimis*) *critique*, dans le second, on la nomme *critique verbale*. Nous ne parlerons ici que de cette dernière, qu'on appelle aussi *thérapeutique* ou *médicinale*, et nous la considérerons quant à l'Ancien et au Nouveau-Testament.

ARTICLE I.

Critique verbale de l'Ancien-Testament.

La critique verbale de l'Ancien-Testament a pour objet de nous faire connaître dans quel cas un passage est corrompu, et de donner le moyen de le rétablir dans son intégrité primitive. Comme le texte hébreu, pas plus qu'aucune version, n'a été conservé dans une intégrité parfaite, il est nécessaire, quand on veut le rétablir dans son état primitif, de recourir aux lois de la critique sacrée ; ce doit être même, selon saint Augustin, le premier soin de quiconque veut connaître les Écritures : « Codicibus emendandis, dit ce père, primitùs debet invigilare solertia eorum qui Scripturas

divinas nôsse desiderant (1). Le théologien polémique doit avoir lui-même quelque connaissance de la critique, car il y a dans les divines Écritures différens passages qu'il ne peut défendre contre les Juifs et les hérétiques sans recourir aux règles de cet art.

Mais pour procéder avec ordre et sûreté dans une matière aussi importante, il faut avant tout connaître au moins en abrégé l'histoire de la critique de l'Ancien-Testament; il faut ensuite s'assurer de la manière dont le texte sacré a été conservé depuis qu'il est sorti des mains de ses auteurs; savoir les différentes vicissitudes qu'il a éprouvées dans ses différens âges, les versions qui en ont été données, et les corrections qu'on y a faites; trouver les causes qui ont pu influer dans son altération; connaître l'état actuel où il se trouve, soit dans les manuscrits, soit dans les éditions; établir ensuite des principes fixes, d'après lesquels on puisse juger des leçons fautives, et les corriger.

§ I. *Histoire abrégée de la critique de l'Ancien-Testament.*

En 1258, Raymond Martin, et après lui Élias Levita, attaquèrent l'antiquité des points-voyelles, et préparèrent ainsi les voies à la critique sacrée, qui ne les considère plus comme une autorité irréfragable, et qui nous a appris à les négliger quand il y a de bonnes raisons de lire différemment. Le père Morin de l'Oratoire attaqua dans différens ouvrages l'autorité du texte hébreu, et

(1) Aug. *De doct. chr. l.* II, *c.* XIV.

prétendit qu'on devait le réformer d'après le texte samaritain et les anciennes versions (1).

En 1650 parut à Paris la *Critique sacrée* de Louis Cappel, ministre de Saumur. L'auteur a recueilli dans cet ouvrage les différentes leçons du texte hébreu qu'il a tirées soit des livres de l'Ancien-Testament comparés ensemble, soit des endroits parallèles de l'Ancien et du Nouveau-Testament, soit de la Massore et des éditions données par les Juifs orientaux et occidentaux, soit enfin de la comparaison du texte hébreu avec les anciennes versions et les commentaires des rabbins. Cet ouvrage de Cappel fut violemment attaqué par Jean Buxtorf et plusieurs autres protestans. Les théologiens de Genève en vinrent jusqu'à exclure du ministère évangélique quiconque ne déclarait pas publiquement que le texte hébreu tel qu'il se trouve dans les éditions actuelles n'était ni sacré ni authentique. En 1661, Vossius soutint qu'il fallait réformer les manuscrits hébreux sur la version des Septante. On doit avouer que si ce critique a donné dans l'excès en déprimant le texte hébreu (2), il a cependant appris à se servir des versions pour le corriger, ce qui est un excellent moyen de le rétablir dans son intégrité primitive.

Walton ne fut pas arrêté par les censures de ses confrères, il soutint dans ses Prolégomènes l'interpolation accidentelle du texte hébreu.

Richard Simon défendit la même thèse dans son Histoire critique du Vieux-Testament, mais comme il y

(1) Voyez *page* 171, ce que nous avons remarqué sur cette opinion du père Morin.

(2) Voyez *page* 171, ce que nous avons fait observer sur cette opinion de Vossius.

mêla plusieurs assertions téméraires, il s'attira l'animadversion des catholiques et des protestans.

Sur la fin du XVIIe siècle, Ernest Jablonski conseilla la collation des manuscrits hébreux comme un moyen sûr d'obtenir une édition plus correcte de la Bible.

Van der Hoogt donna une édition corrigée d'après les meilleures éditions qui avaient paru.

Jean Henri Michaëlis, dans l'édition qu'il donna du texte hébreu, consulta non seulement les éditions qui avaient paru, mais encore les cinq manuscrits d'Erfurth.

Les Juifs, malgré leur grand respect pour le texte hébreu, publièrent différens ouvrages destinés à le corriger.

Todros composa un ouvrage remarquable de critique sur le Pentateuque; cet ouvrage fut publié à Florence en 1550, et à Berlin en 1761; mais cette dernière édition est fautive, selon Bauer (1). Todros avertit dans sa préface qu'il s'est servi des manuscrits les plus corrects et les plus anciens, en négligeant entièrement les modernes, et que lorsque ces anciens manuscrits ne s'accordaient pas, il a suivi la leçon portée par le plus grand nombre.

En 1618 parut pour la première fois, à Venise, la *Lumière de la loi*, du rabbin Menachem de Lonzano. Cet ouvrage, qui n'embrasse également que le Pentateuque, fut réimprimé à Amsterdam en 1659 : il avait été composé, en 1544, sur les Bibles de Bomberg, et l'auteur, comme il nous l'apprend lui-même dans sa préface, collationna dix manuscrits, espagnols pour la plupart, et dont plusieurs remontaient jusqu'à cinq ou six cents ans.

(1) Bauer, *Crit. sacr. prolegom.* § 7.

En 1742 on publia à Mantoue le commentaire du rabbin Salomon Norzi sur tout l'Ancien-Testament. A ce commentaire étaient joints le texte hébreu et des notes critiques. Ce travail, composé dès l'année 1626, a placé l'auteur bien au-dessus de Todros et de Menachem.

En 1753, le père Houbigant de l'Oratoire publia le texte hébreu avec des notes critiques et une version latine qu'il fit précéder de prolégomènes. Cet ouvrage magnifique, en quatre volumes in-folio, imprimé avec les plus beaux caractères, fit beaucoup de sensation dans le monde savant. On y trouve de très-bonnes choses; cependant on a reproché à l'auteur d'être beaucoup trop hardi dans sa critique, de corriger le texte sans l'autorité des manuscrits et des versions, et d'avoir trop donné à la conjecture critique. Les progrès qu'a faits la science biblique depuis le père Houbigant, prouvent chaque jour de plus en plus combien ces reproches sont fondés.

La même année, Benjamin Kennicott donna deux dissertations sur l'état actuel du texte hébreu, et préluda ainsi à son grand ouvrage imprimé à Oxford, de 1776 à 1780, sous le titre de *Vetus Testamentum cum variis lectionibus*. Ce magnifique ouvrage, qui a coûté à l'auteur vingt années de travail, et qui contient la collation du texte samaritain, et celle d'environ six cent quatre-vingt-douze exemplaires tant manuscrits qu'imprimés, ne remplit pas l'attente des savans. Au lieu des leçons importantes qu'on s'attendait à trouver dans tous ces manuscrits, on vit avec surprise que la plupart de ces variantes n'étaient que des fautes de copiste, et que les autres ne servaient pas beaucoup à corriger le texte hébreu. On reprocha à Kennicott de n'avoir pas été as-

sez exact ni assez diligent dans la confrontation de ces manuscrits.

L'abbé de Rossi, professeur à Parme, continua le travail de Kennicott, et y joignit la collation de sept cent trente-un nouveaux manuscrits et dé trois cents éditions, ce qui forme en tout la confrontation de près de mille sept cents copies, soit manuscrits, soit éditions. Mais de Rossi n'a pas borné là son travail, il y a joint l'examen le plus soigné des anciennes versions, des ouvrages tant imprimés que manuscrits des rabbins, enfin les sentimens des critiques modernes sur quelques leçons importantes. Cependant on regrette qu'il n'ait pas tout consulté par lui-même et qu'il n'ait pas vérifié toutes les variantes de la collection de Kennicott; on regrette encore qu'il n'ait pas assigné la famille de chaque manuscrit, car tous les manuscrits ayant été corrigés vers le xe siècle sur un manuscrit plus ancien qui leur sert de règle, ils n'ont pas plus d'autorité que ce manuscrit régulateur. Or, il paraît qu'il y a eu quatre manuscrits régulateurs dont tous les autres sont des copies, et qu'il était important de ranger en quatre classes ou familles.

Outre ces différens travaux, plusieurs critiques protestans ont confronté les anciennes versions, dont l'examen est un des grands moyens pour réformer le texte. Bahrdt avait formé le projet de comparer ainsi le texte hébreu avec toutes les versions, d'en noter les variantes les plus importantes et d'en porter un jugement critique; mais cet ouvrage n'a été que commencé, et le premier volume seulement a paru en 1775, sous le titre de : *Apparatus criticus ad formandum interpretem Veteris Testamenti*.

§ II. *Histoire du texte hébreu de l'Ancien-Testament.*

On peut diviser cette histoire en cinq époques : 1° depuis le temps où les livres sacrés ont été composés jusqu'à la formation du Canon ; 2° depuis cette formation jusqu'à JÉSUS-CHRIST ; 3° depuis JÉSUS-CHRIST jusqu'aux Massorèthes ; 4° depuis les Massorèthes jusqu'à l'invention de l'imprimerie ; 5° depuis l'invention de l'imprimerie jusqu'à nos jours.

Ire ÉPOQUE. Le Pentateuque, après sa composition, fut déposé à côté de l'arche, comme nous lisons dans l'Écriture même (1), et fut conservé jusqu'au temps du roi Josias. Les lévites en tirèrent une multitude de copies, puisque les rois et les juges devaient juger d'après la loi. Les Psaumes, qui étaient chantés dans le temple, durent aussi être très-souvent copiés, et les oracles des prophètes étaient lus et conservés dans les écoles des prophètes, dont il est assez souvent parlé dans les livres de l'Ancien-Testament. La tradition des Juifs et des chrétiens porte même que tous les livres sacrés étaient déposés auprès de l'arche et dans les archives du temple ; et quoique les témoins de cette tradition soient récens, on ne voit pas pourquoi on la révoquerait en doute ; car elle est très-conforme au respect que les Juifs ont toujours professé pour leurs livres sacrés ; et s'ils n'avaient été conservés que par des particuliers sans autorité, comme l'ont prétendu de hardis critiques, on ne pourrait expliquer comment tout le sanhédrin et tout le peuple juif les eût reçus comme inspirés. Quoique ces monumens sacrés aient souffert pendant cette époque de

(1) *Deut.* XXXI. 24, 26.

la main des copistes, nous pouvons affirmer que ces variantes n'ont pas été substantielles ; car si depuis la version des Septante jusqu'à nos jours le texte est resté substantiellement le même, pourquoi, dans un espace beaucoup moindre, aurait-il subi une si grande altération, puisque ces livres ont été plus rarement copiés, qu'il était plus facile de corriger les fautes, qui se découvrent assez facilement dans une langue vulgaire, et que les Orientaux ont été de tout temps très-curieux d'avoir des manuscrits exacts. Et, en effet, le Pentateuque hébreu convient dans la substance avec le Pentateuque des dix tribus (1). Quant aux autres livres, nous trouvons quelques psaumes alphabétiques qui paraissent avoir souffert de la main des copistes ; mais quelques répétitions, quelques dérangemens d'ordre, n'affectent point la substance de ces oracles sacrés. Au reste, le défaut de monumens historiques nous empêche de rien prononcer sur la qualité des altérations qu'ont pu subir pendant cette époque les livres sacrés. Nous pouvons seulement assurer qu'elles n'ont pas dû être très-considérables.

IIe Époque. La tradition commune des Juifs et des chrétiens nous apprend qu'Esdras rassembla, après la captivité, les livres sacrés, les corrigea, et les écrivit en caractères chaldéens (2). De téméraires critiques rejettent cette tradition comme une fable, parce qu'ils veulent que le livre de Daniel, contenu dans le Canon des Juifs, soit postérieur au temps des Machabées ; mais cette raison prouverait au contraire que le Canon est bien plus ancien, puisque le livre de Daniel est très-

(1) Voyez plus haut, *p.* 178 et suivantes.

(2) Voyez ce que nous avons dit à ce sujet, *p.* 73-92.

certainement authentique, comme nous le prouverons dans l'Introduction particulière au livre de ce prophète. Or, si Esdras a corrigé les livres sacrés, comme il est qualifié du nom de *scriba velox in lege Domini*, et qu'il était prophète et inspiré, nous ne pouvons douter qu'il n'ait procuré autant qu'il était en lui l'intégrité des livres sacrés. Il les corrigea, comme dit l'abbé de Rossi, ou d'après les manuscrits et les règles d'une sage critique, ou d'après un instinct divin, ou par l'autorité de la grande Synagogue, dont il était membre et président (1). Le Pentateuque ainsi corrigé devint différent de l'ancien Pentateuque conservé par les Samaritains, qui ne reçoivent pas ces corrections. Les autres livres des Écritures furent aussi assez différens des manuscrits hébreux sur lesquels travaillèrent les Septante, et servent à rendre raison des grandes et nombreuses différences qu'on trouve entre le texte hébreu et la version des Septante. « Ità duplex evasit codicum genus, dit donc l'abbé de Rossi, si bon juge en cette matière, quod adhùc hodiè perdurat, israeliticum; alterum, antiesdrinum, inemendatum, ad quod spectat codex samariticus, et Septuaginta interpretum versio, alterum judaicum Palæstinum, Esdrinum reformatum quod sistunt codices hebraici (2). » Après cette correction, le texte fut soigneusement conservé, les nombreuses copies qu'on en tira pour l'usage des synagogues qui commencèrent à s'établir dans les différens endroits de la Palestine, durent sans doute produire quelque altération involontaire, mais elles empêchèrent les interpolations substan-

(1) De Rossi, *Var. lection. Vet. Test. Prolegom. pag.* VIII.

(2) De Rossi, *ibid. pag.* IX.

tielles. La version des Septante, qui fut faite dans cette époque, c'est-à-dire vers l'an 280 avant Jésus-Christ, prouve que le texte hébreu n'était pas encore divisé par chapitres et par versets, que les mots étaient de suite sans séparation, et que les accens, les points-voyelles n'existaient point. Elle prouve même que tous les manuscrits n'étaient pas semblables à ceux d'aujourd'hui, puisqu'il est évident, pour quiconque compare le texte actuel avec cette version, qu'elle a été faite sur un manuscrit bien différent de ceux que nous avons. Les critiques se sont donné beaucoup de peine pour expliquer la raison de ces différences. Quoi qu'il en soit, nous croyons que l'usage de cette version, qui devint si commun, fit un peu négliger le texte hébreu. Philon n'en cite jamais d'autre. C'est encore une question agitée parmi les critiques, savoir si Joseph a suivi dans ses Antiquités le texte hébreu; il est du moins certain que saint Paul, écrivant même aux Hébreux, cite continuellement la version des Septante.

III[e] Époque. L'usage que faisaient les chrétiens de la version des Septante pour réfuter les Juifs, les engagea à revenir à leur texte hébreu, que la grande autorité de cette version leur avait fait peut-être trop négliger. Dès le II[e] siècle de l'Église parurent plusieurs versions faites sur le texte hébreu, celle d'Aquila, de Symmaque, de Théodotion, et les autres contenues dans les Hexaples, qui, outre les différentes versions grecques, contenaient encore le texte hébreu en caractères hébreux et en lettres grecques (1). Si cet ouvrage était parvenu jusqu'à nous, nous pourrions juger parfaite-

(1) Voyez plus haut, *p.* 273-280.

ment de l'état du texte hébreu durant cette époque; cependant les fragmens qui ont échappé aux ravages du temps nous donnent lieu de penser que, quoiqu'il y ait quelque diversité, il ne différait pourtant pas beaucoup du texte que nous avons à présent. C'est aussi vers ce temps que parut le Talmud. Or on voit par cet ouvrage que les manuscrits hébreux n'étaient pas tous parfaitement d'accord, et que les rabbins de ce temps-là les corrigeaient en préférant la leçon qui avait en sa faveur le plus grand nombre de manuscrits; ce qui est une règle assez fautive, puisqu'en bonne critique on ne doit pas tant compter que peser les témoignages. Il paraît aussi constant par le Talmud que les anciens scribes avaient corrigé le texte (1), soit en supprimant la copule *vav* (ו), soit en préférant une leçon à une autre, soit en mettant des points extraordinaires sur certains mots, pour désigner qu'ils étaient suspects et se lisaient autrement dans d'autres manuscrits; soit en lisant ce qui n'était pas dans le texte, mais était écrit à la marge, soit en écrivant ce qu'il ne fallait pas lire, soit en lisant ce qui était écrit à la marge et non dans le texte, soit enfin en laissant quelques espaces vides pour désigner qu'il y avait une lacune dans le texte.

Toutes ces observations, quoique ne portant nullement sur l'intégrité substantielle du texte hébreu, prouvent cependant que les anciens manuscrits n'étaient pas unanimes, et qu'ils avaient été corrigés dans la version de saint Jérôme, qui fut faite avant la Massore; elles prouvent encore que le texte hébreu, tel qu'il existait au temps de ce père, ne différait que très-peu de celui d'au-

(1) Voyez un peu plus bas à la IVe époque.

jourd'hui. Toutefois ce même texte n'était pas encore revêtu de points-voyelles, et quoique partagé en sections, il n'était point divisé en versets.

IV[e] ÉPOQUE. Cette nouvelle époque commence avec le VI[e] siècle, vers le commencement duquel les Juifs de Tibériade se rassemblèrent pour revoir le texte hébreu, marquer les principales variantes, les revêtir de points-voyelles, pour en fixer le sens et la prononciation, et compter les lettres et les versets, afin de prévenir toute altération. Le livre où ils déposèrent ces observations critiques et philologiques fut appelé *Massore*, ou tradition, et ils reçurent eux-mêmes à cette occasion le nom de *Massorèthes*. Il ne faut pourtant pas croire qu'ils soient les premiers auteurs de ce travail, puisque le Talmud de Jérusalem, qui date du III[e] siècle, parle de trois manuscrits hébreux qui étaient conservés dans une des salles des vestibules du temple, et que l'on consulta pour s'assurer de la vraie leçon du texte. Le même Talmud nous apprend encore que les docteurs ayant collationné ces trois manuscrits, dont deux convenaient ensemble, en préférèrent la leçon à celle du troisième, qu'ils crurent devoir rejeter, parce qu'il était défectueux en quelques endroits (1). Le Talmud de Babylone, composé vers l'an 500, n'est pas moins positif, puisqu'il affirme que les anciens docteurs (ראשונים) furent appelés *scribes*, parce qu'ils avaient compté toutes les lettres du Pentateuque (2). Ainsi ce travail, com-

(1) *Tract. de Jejunio, c.* IV. *ord.* II. *De sacris festis, fol.* 68, *col.* I. Apud Fabricy, *Des titres primitifs de la révélation, tom.* II. *pag.* 285, 286, 291, 293.

(2) *Tract. de Sponsalibus, ord.* III. *cap.* I. *fol.* 30 *recto.* Apud eumdem, *pag.* 93.

mencé long-temps avant les Massorèthes, a été continué par eux, poursuivi et augmenté par les docteurs juifs qui sont venus après eux jusqu'au IXe siècle.

La Massore, qui est écrite en chaldéen, se divise ordinairement en grande et en petite. La grande se trouve en partie au haut et au bas des marges du texte, et quelquefois à la marge au-dessus des commentaires, et en partie à la fin de toute la Bible ; ce qui fait qu'on distingue cette grande Massore en Massore de texte et en Massore finale. La petite Massore est écrite dans la marge intérieure ou même extérieure de la Bible ; c'est un abrégé de la grande écrit en petites lettres avec beaucoup d'abrégés de mots symboliques et de citations de l'Écriture par un seul mot du texte.

De toutes les parties de la Massore, il n'en est point de plus utile que le *Keri* et le *Chetib* (1). Le Keri, que l'on trouve désigné aux marges, et quelquefois au bas des pages, dans nos Bibles hébraïques, par la lettre ק, montre qu'il y a une diversité de leçon ; elle est indiquée dans le texte de la plupart des Bibles par un petit cercle placé au dessus du Chetib, ou mot du texte, sur lequel porte l'observation massoréthique. Les rabbins prétendent que la leçon marginale doit être préférée à celle du texte ; mais les Massorèthes n'étaient pas infaillibles, et par conséquent nous devons soumettre leurs jugemens aux lois d'une saine critique, soit en comparant leurs remarques avec l'analogie de la langue et le contexte, soit en les rapprochant des endroits parallè-

(1) *Keri* et *chetib* sont deux mots chaldéens, dont le premier signifie *ce qui est lu*, et par extension *ce qu'il faut lire*, et le second *ce qui est écrit*. Voyez J. B. Glaire, *Principes de grammaire hébr. et chald. pag.* 193, 194, deuxième édition.

les, soit en les confrontant exactement avec les bons manuscrits, sans négliger les anciennes versions chaldaïques, grecques et latines.

Le respect pour la Massore fit qu'on négligea tous les anciens manuscrits qui ne lui étaient pas conformes, et que toutes les copies qu'on tira du texte hébreu furent conformes aux premiers manuscrits massoréthiques. Voilà ce qui explique la nouveauté de tous nos manuscrits actuels, et leur grande conformité entre eux. Si l'on devait s'en rapporter au jugement des Massorèthes, on ne regretterait pas la perte de ces anciens manuscrits ; on pourrait présumer ou qu'ils ne différaient pas des manuscrits actuels, ou qu'ils étaient défectueux ; on pourrait croire que les leçons les plus importantes qu'ils contenaient nous ont été conservées dans les *Keris* de la Massore ; mais comme tout le monde n'a pas confiance dans la critique de ces anciens Juifs, et que les leçons qu'ils ont mises dans le texte sont assez souvent meilleures que celles qu'ils ont rejetées à la marge, on ne peut que déplorer la perte de ces manuscrits antémassoréthiques (1).

Comme depuis le VIe siècle jusqu'au Xe, qui est l'âge de la Massore, il y avait des Juifs à Babylone et d'autres à Tibériade, on fit, vers le IXe siècle, la collation de leurs manuscrits, on y trouva environ 220 différences. Ces différentes leçons orientales et occidentales, impri-

(1) On peut consulter encore sur ce qui concerne la Massore, R. Simon, *Hist. crit. du V. T.* Dupin, *Dissert. prélim.* Fabricy, *Des titres primitifs de la révélation*. Bauer, *Critica sacra*, etc. Parmi ces auteurs, nous distinguons principalement le père Fabricy, dont le jugement sur les différentes questions qui concernent la matière nous a paru toujours dicté par une critique sage et fort éclairée.

mées dans le sixième tome de la Polyglotte de Londres, ne regardent que les consonnes et sont de peu d'importance. Les différences des manuscrits d'Araon Ben Ascher de Tibériade, et de Jacob Ben Nephthali de Babylone, dont la collation fut faite vers le milieu du XIe siècle, quoiqu'elles soient au nombre de 864, sont encore moins importantes, puisqu'elles ne concernent que les points-voyelles ; mais elles nous apprennent que les Juifs orientaux avaient déjà reçu ces points-voyelles. Il y avait à cette époque six manuscrits célèbres, et qui paraissent être la source de tous les manuscrits actuels ; 1° le manuscrit d'Hillel ; 2° le manuscrit de Ben Ascher, appelé aussi le manuscrit de Palestine ou de Jérusalem ; 3° le manuscrit de Ben Nephthali ou de Babylone ; 4° le manuscrit de Sinaï ; 5° le Pentateuque de Jéricho ; 6° enfin le manuscrit de Sanbouki (1).

Ve ÉPOQUE. Depuis l'invention de l'imprimerie, le texte hébreu a été souvent imprimé ; on peut consulter sur ses différentes éditions la *Bibliothèque sacrée* du père Lelong, et celle de D. Calmet. Nous avons déjà parlé des Bibles polyglottes et de plusieurs autres. Nous nous bornerons donc à faire remarquer que les Bibles hébraïques publiées par la Société biblique laissent quelque chose à désirer sous le rapport de l'exactitude, et que l'édition gros in-18 publiée à Leipsik en 1834, et dont la préface a été faite par Rosenmüller, nous a paru préférable, quoique nous y ayons remarqué quelques fautes.

Malgré le grand nombre des différentes éditions de

(1) Voyez Wolfius, *Bibliotheca hebræa, tom.* II. *pag.* 289, 293, 325, 362. *Tom.* IV. pag. 79, 80, 84.

la Bible hébraïque, il n'y en a que trois de fondamentales, qui sont : 1° celle de Soncin, devenue extrêmement rare, 1488, in-folio ; 2° la Polyglotte de Complute, 1517 ; 3° la seconde édition de la Bible de Daniel Bomberg, 1526-1527. C'est en effet sur ces trois éditions qu'ont été faites toutes les autres ; il en est cependant quelques-unes qui, pour quelques parties, ont été corrigées sur les manuscrits mêmes. Parmi ces dernières est celle de Joseph Athias, Juif imprimeur à Amsterdam, 1661 ; cette édition est fort célèbre, mais celle de Van der Hoogt, 1705, contenant quelques variantes, est devenue la plus renommée.

§ III. *Des principales causes des corruptions qui se sont glissées dans le texte hébreu.*

Nous venons de voir par l'histoire du texte hébreu qu'il n'est pas parvenu jusqu'à nous dans une intégrité parfaite, puisque les anciens manuscrits ne s'accordent pas avec les manuscrits actuels. Ces fautes ne viennent pas de la malice des Juifs qui ont voulu corrompre leurs Écritures, mais de l'erreur des copistes (1) : or, cette erreur des copistes peut venir ou d'inadvertance ou d'un faux jugement.

Les fautes d'inadvertance se commettent : 1° par omission, ce qui arrive surtout quand le mot suivant ou même la phrase et le verset commencent ou finissent de la même manière, et il y en a beaucoup d'exemples. Un seul manuscrit qui supplée l'omission, surtout quand elle est confirmée par le sens, doit l'emporter sur beaucoup

(1) Comparez ce que nous avons dit plus haut, *pag.* 170-178.

d'autres qui favorisent l'omission; 2° par addition, les copistes ajoutent assez souvent une lettre ou un mot de plus, mais rarement une phrase et un verset entier; 3° par transposition; il arrive assez souvent que les copistes transposent une lettre, un mot et même un verset entier, on en voit des exemples dans les pièces alphabétiques, telles que les Lamentations et quelques psaumes qui commencent par une des lettres de l'alphabet; 4° enfin par permutation; or cette permutation provient ou de l'erreur des yeux qui confondent deux lettres semblables, ou de l'erreur de l'ouïe qui confond deux lettres dont le son est le même, ou du défaut de mémoire, qui confond un mot avec son synonyme, ou enfin des passages parallèles, qui, étant très-familiers à l'auteur, ont été confondus avec celui qu'il écrivait.

Les erreurs commises par un faux jugement viennent 1° de ce que le copiste n'a pas compris l'abréviation qui était dans le manuscrit qu'il copiait : ainsi le nom de JÉHOVA est souvent exprimé par une seule lettre qui peut signifier un pronom; 2° de ce qu'il a jugé que ce qui était à la marge devait être mis dans le texte; et il y en a plusieurs exemples; 3° de ce qu'il a voulu corriger un endroit qu'il n'entendait pas; c'est un défaut qu'on reproche à la Massore, qui a fait disparaître des manuscrits bien des leçons qui pouvaient être meilleures que celles qu'elle a conservées; 4° de ce qu'il a mal séparé les mots : car comme les mots n'étaient pas séparés dans les anciens manuscrits, le copiste a pu séparer ce qui devait être joint, et unir ce qui devait être séparé; or il y en a plus d'un exemple; 5° de ce que par préjugé de religion il a négligé une leçon qui lui était contraire pour en adopter une qui le favorisait.

Ainsi les Juifs ont négligé la leçon כרו *foderunt*, qui se trouvait dans les anciens manuscrits, pour adopter la leçon כארי *sicut leo*, qui se trouve maintenant dans tous leurs exemplaires. Il peut en être de même de quelques autres leçons. 6° Enfin le copiste a pu juger faussement qu'un endroit parallèle où la même chose se trouve rapportée, n'était qu'une simple répétition qu'il fallait rendre exactement conforme dans les deux endroits, tandis que cela peut être un récit différent, quoique semblable, de la même chose.

§ IV. *Des moyens que fournit la critique pour corriger les fautes du texte hébreu.*

Il y a deux sortes de moyens que nous fournit la critique pour corriger le texte hébreu ; les uns sont *extrinsèques*, c'est-à-dire pris en dehors du passage qu'il s'agit de corriger ; et les autres *intrinsèques* ou tirés de la considération du passage lui-même.

1. Moyens extrinsèques. Les moyens extrinsèques sont : 1° les lieux parallèles ; 2° les manuscrits et les éditions du texte hébreu ; 3° les manuscrits et les versions du texte samaritain ; 4° les anciennes versions faites immédiatement sur le texte hébreu ; 5° les citations faites du texte hébreu soit dans Joseph, soit dans le Nouveau-Testament, soit dans le Talmud et les pères de l'Église, qui ont connu quelques leçons du texte hébreu ; 6° les leçons marginales que nous a conservées la Massore, ou qui se trouvent dans les écrits des rabbins. Nous allons dire un mot de la valeur de ces moyens critiques.

1° Le premier moyen externe que nous fournit la critique pour corriger les fautes du texte hébreu, ce sont

les lieux parallèles ; et par lieux parallèles on entend ceux où la même chose se trouve répétée. Or il y en a qui regardent les généalogies : ainsi beaucoup de généalogies rapportées dans la Genèse ont répétées dans les Paralipomènes. D'autres regardent les faits historiques ; ainsi beaucoup d'événemens rapportés dans les livres des Rois se trouvent répétés dans les Paralipomènes. Plusieurs de ces lieux regardent les lois de Moïse, qui se trouvent répétées dans l'Exode, le Lévitique et le Deutéronome. Il y en a qui regardent les Psaumes, et qui se retrouvent soit dans le livre des Psaumes, soit dans les livres des Rois et des Paralipomènes. Il y en a qui regardent les prophètes, qui se trouvent tout à la fois dans Isaïe, dans Jérémie et dans Amos. Il y en a enfin qui regardent les maximes et les proverbes ; quelques-uns de ceux-là se trouvent répétés plus d'une fois dans les différens livres de l'Écriture. On ne saurait douter que la confrontation de ces lieux parallèles, pourvu qu'elle soit faite avec sagesse, ne puisse aider à faire connaître la véritable leçon, et comme c'est l'Écriture elle-même qui nous fournit ce moyen de correction, nous ne balançons pas à le mettre au premier rang. Nous ferons observer que le père Houbigant et Kennicott ont beaucoup abusé de ces lieux parallèles ; on dirait qu'ils ont cru que plusieurs écrivains sacrés ne pouvaient pas rapporter la même chose en des termes différens.

2° Un second moyen propre à corriger le texte hébreu, ce sont les manuscrits mêmes de ce texte. En effet, quand ils s'accordent tous ensemble sur la leçon d'un passage, il est fort à présumer que cette leçon est la véritable, et il ne faut pas l'abandonner sans de graves raisons. Cependant ce qui diminue beaucoup l'auto-

rité des manuscrits, c'est qu'ils sont tous modernes, les plus anciens ne remontant pas au-delà du Xe siècle, et que, de plus, ils ont tous été réformés sur les Massorèthes, au jugement desquels il ne faut peut-être pas trop se fier. Voilà pourquoi plusieurs pensent que les manuscrits hébreux ne sont bons qu'à corriger le texte massoréthique, et non le texte primitif. Pour bien s'en servir, il faut connaître : 1° leur famille, c'est-à-dire les manuscrits anciens sur lesquels ils ont été copiés ; or, ces familles sont au nombre de quatre : les manuscrits espagnols, conformes à la Massore ; les manuscrits orientaux, à peu près semblables aux espagnols ; les manuscrits d'Allemagne, qui négligent la Massore, et qui, pour cette raison, sont plus estimés par les critiques; enfin les manuscrits d'Italie, qui tiennent le milieu entre les allemands et les espagnols ; il est clair que tous les manuscrits d'une même famille ne forment qu'un suffrage. 2° Il faut connaître leur antiquité. Selon l'abbé de Rossi, les manuscrits plus anciens que le XIIe siècle sont très-anciens ; ceux qui ne surpassent pas le milieu du XIVe sont simplement anciens ; tous les autres sont modernes. Les rouleaux de la Synagogue sont très-peu estimés, et ne sont presque d'aucun poids dans la critique. Quant à la raison de ce peu d'antiquité des manuscrits hébreux, elle vient de la superstition des Juifs, qui ensevelissent dans un lieu secret, qu'ils appellent *Geniza*, tous les vieux manuscrits, jusqu'aux feuilles déchirées. Quand le trou est plein, ils le vident, et enterrent tous les morceaux qui s'y trouvent dans le cimetière. C'est de ces Genizas qu'a été tiré le manuscrit 634 de la collection de Rossi, et que ce critique juge être du VIIIe siècle, ainsi que le manuscrit 503, qu'il rapporte au IXe ou

au xe siècle. L'âge des manuscrits se conclut ou de leur date, quand elle est marquée, ou de la rudesse des caractères, ou de la couleur du papier, qui doit être jaune, ou de la pâleur de l'encre, ou de l'absence de la Massore, des lettres majuscules et minuscules, ou du mot de JÉHOVA mis pour *Adonaï*, ou de la présence des consonnes א, ה, ו, י mises pour des voyelles, ou enfin, comme disent le père Houbigant et Kennicott, quand le manuscrit a été primitivement écrit sans points massoréthiques. Mais tous ces indices, excepté le premier, étant assez souvent trompeurs, ne peuvent nous assurer de l'antiquité d'un manuscrit que quand ils sont tous réunis.

Quant aux éditions du texte hébreu, il n'y a que les trois éditions fondamentales, c'est-à-dire de Soncin, de Complute et de Bomberg, qui puissent servir, puisqu'elles seules ont été faites sur des manuscrits, et que toutes les autres n'en sont que des copies.

3° Le texte samaritain, qui est une ancienne copie du texte hébreu, ayant été moins copié que le Pentateuque hébreu, et n'ayant reçu ni les corrections d'Esdras ni celles des Massorèthes, est un excellent moyen de rétablir le Pentateuque hébreu dans son intégrité. Aussi on doit en examiner soigneusement, soit les manuscrits, qui sont au nombre de quinze ou seize, soit les versions faites d'après ce texte, telle que la Samaritaine, faite avant le VIe siècle, et la traduction arabe d'Abou-Saïd vers le XIIIe. On peut aussi consulter le commentaire arabe fait par les Samaritains sur leur Pentateuque. Il n'existe de ce commentaire qu'une partie de la Genèse qui se conserve dans la bibliothèque Bodleïenne sous le numéro 301, et dont Schnurrer a donné

des fragmens (1). Quoique le texte samaritain n'ait pas autant d'autorité que l'ont prétendu le père Houbigant et Kennicott, cependant, quand il s'accorde avec les anciennes versions et avec quelques manuscrits massoréthiques, il est d'une très-grande autorité et peut prévaloir sur tous nos autres manuscrits actuels (2).

4° Les anciennes versions sont encore un excellent moyen de corriger le texte hébreu, puisque ayant été faites sur des manuscrits beaucoup plus anciens que ceux que nous avons, elles représentent les leçons de ces anciens manuscrits. Mais pour pouvoir s'en servir en toute sûreté, il faut : 1° qu'elles ne soient point altérées ; 2° qu'on en comprenne le sens ; 3° qu'on soit bien sûr que la différence de sens vient de la différence de leçons et non d'une différence de traduction ; 4° que la version ait été faite immédiatement sur le texte hébreu, et n'ait pas été corrigée sur une autre version, ou sur quelque manuscrit hébreu postérieur à son époque. Les versions qui, toutes choses égales d'ailleurs, ont plus d'autorité, sont les plus anciennes, et nous mettons au premier rang la version des Septante ; 2° les paraphrases chaldaïques, surtout celles d'Onkelos et de Jonathan, dont le fond remonte au-delà de l'ère chrétienne (3) ; 3° la version syriaque Peschito (4) ; 4° les versions d'Aquila, de Symmaque, de Théodotion, les Sixième et Septième éditions contenues dans les Hexaples ; 5° la version de saint

(1) Voyez Eichhorn, *Repertor. Tom.* XVI.

(2) Comparez ce que nous avons dit plus haut du Pentateuque samaritain, *pag.* 178-190.

(3) Comparez ce que nous avons dit de ces paraphrases, *pag.* 281-284.

(4) Voyez un peu plus haut, *pag.* 286-287.

Jérôme. Quant aux autres versions, elles n'ont pas été faites immédiatement sur le texte hébreu, ou bien elles sont trop récentes. Il n'y a guère que la version arabe du Pentateuque par Saadias Gaon, laquelle paraît avoir été faite au commencement du xe siècle, qui puisse être de quelque secours pour la critique en nous représentant les manuscrits de cette époque (1).

5° Un cinquième moyen de corriger le texte hébreu, ce sont les citations de ce texte faites, soit par Joseph, soit par les écrivains du Nouveau-Testament, soit par le Talmud, soit enfin par les pères de l'Église. D'abord Joseph n'est pas d'une grande utilité, non plus que les auteurs du Nouveau-Testament, puisqu'ils suivent presque toujours la version des Septante ; cependant comme dans quelques occasions ils s'éloignent de cette version et paraissent citer le texte hébreu, on a quelque droit de se prévaloir de leurs citations pour connaître ce que le texte hébreu portait à cette époque. On peut tirer un plus grand avantage du Talmud, puisque le texte hébreu y est très-fréquemment cité ; mais, pour ne pas s'y méprendre, il faut que les talmudistes fassent profession de citer le texte, qu'ils s'appuient sur les manuscrits, et qu'ils expriment souvent le même passage dans les mêmes termes ; car souvent ils citent de mémoire ou ils tronquent le texte à dessein pour y trouver quelque allusion puérile ; et ils rassemblent quelquefois plusieurs passages différens. Mais ce qu'il y a de plus important, ce sont les différentes leçons qu'ils remarquent avoir existé dans les manuscrits et qui ont été changées ou remarquées par les scribes.

(1) Voyez un peu plus haut, *pag.* 290.

Quant aux pères de l'Église, il n'y a guère qu'Origène et saint Jérôme qui citent l'hébreu, cependant les autres en citent quelques passages tirés des Hexaples, qui contenaient le texte hébreu en caractères grecs; on peut s'en servir pour connaître l'état du texte à l'époque des Hexaples.

6° La Massore est encore utile pour la critique du texte hébreu, puisqu'elle nous a conservé quelques leçons très-bonnes qui ont disparu des manuscrits actuels, telle est, par exemple, la leçon כארו. Les Keris ou leçons marginales sont très-importantes, puisqu'elles nous représentent des leçons de très-anciens manuscrits, lesquelles sont assez souvent préférables à celles qu'ils ont mises dans le texte. Les rabbins qui sont venus après la Massore sont encore bons à consulter, soit parce qu'ils citent et commentent le texte de leur temps, soit parce qu'ils remarquent plusieurs leçons qui se trouvaient dans d'anciens manuscrits maintenant perdus.

Voilà tous les moyens externes de la critique, il y faut ajouter la collation de Kennicott et de l'abbé de Rossi, où se trouvent tous les manuscrits, et la Polyglotte de Londres, qui contient la plupart des anciennes versions.

2. Moyens intrinsèques. Les moyens intrinsèques sont au nombre de trois, savoir : la liaison du discours, le parallélisme poétique et la connaissance du temps, du caractère, du style, et de la manière de penser de l'auteur. On pourrait ajouter un quatrième moyen, qui, sous quelque rapport, est intrinsèque, ce sont les lieux parallèles ; mais nous en avons parlé un peu plus haut en traitant des moyens extrinsèques.

1° La liaison du discours est un bon moyen de connaître la véritable leçon d'un passage ; car si de deux

leçons il y en a une qui rompe la liaison du discours, tandis que l'autre la conserve, l'on doit donner la préférence à la dernière. Il faut cependant beaucoup de circonspection dans l'application de ce moyen; car il pourrait se faire qu'une leçon parût au premier abord ne pas s'accorder avec le contexte, tandis qu'elle s'y accorde réellement. Une leçon de cette nature doit même être préférée à une leçon plus facile, parce que les leçons difficiles s'introduisent plus difficilement dans les manuscrits. On doit faire entrer dans la liaison du discours, l'analogie de la syntaxe. Ainsi une leçon qui lui est évidemment contraire doit être fautive, à moins que l'auteur sacré n'ait fait un solécisme, ce qui pourrait absolument arriver, dans le cas, par exemple, où ce solécisme ne répugnerait pas trop au génie de la langue.

2° Le parallélisme poétique est encore un moyen critique de reconnaître la véritable leçon du texte; car telle est la nature de la poésie hébraïque, que les deux membres d'une sentence ou se correspondent ou sont opposés; par conséquent, dans les livres poétiques, une leçon qui conserve le parallélisme sera préférable à celle qui le détruirait.

3° La connaissance du lieu, du temps, du caractère, du style, de la manière de penser de l'auteur, peut aussi déterminer la véritable leçon d'un passage; ainsi quand il y a deux leçons, on doit préférer celle qui est la plus conforme à toutes ces circonstances historiques.

§ V. *Règles à suivre pour faire un légitime usage des moyens extrinsèques et intrinsèques de corriger le texte hébreu.*

Il faut une grande attention, beaucoup de sagacité, une vaste érudition et surtout un jugement exquis, pour faire un légitime usage de tous ces moyens critiques, et les erreurs des plus grands hommes en cette matière doivent nous apprendre combien la chose est difficile et périlleuse. Le critique, dit Jahn, est comme un juge assis sur son tribunal; devant lui comparaissent diverses leçons qui toutes ont la prétention d'être reconnues comme la parole de DIEU : pour décider un si important différend, il écoute les témoins, qui sont les manuscrits, les versions anciennes et les autres moyens externes : si ces témoins ne peuvent déterminer le différend, il examine le fond de l'affaire, il interroge en quelque sorte la leçon suspecte elle-même, pour voir si elle est d'accord avec le contexte et avec l'analogie de la syntaxe, si elle n'est point opposée à d'autres endroits parallèles, si elle conserve le parallélisme poétique, si elle est en harmonie avec le temps, le lieu, le caractère, le style, la manière de penser de l'écrivain sacré. Comme un juge impartial, il se dépouille de tout préjugé, il écoute froidement et sans préoccupation le pour et le contre, et ce n'est qu'après avoir tout pesé dans les balances du sanctuaire, qu'il prononce son jugement : « Negotium hoc, in quo de facto, quid auctor scripserit, quæritur, simile est judicio, in quo criticus pro tribunali sedet, et textus mutatæ lectionis accusatur. Testes, quam lectionem auctor scripserit, sunt codices ma-

nuscripti, editiones antiquæ, veteres versiones, et alii libri vetusti quorum auctores textus ex codicibus allegârunt. Quùm verò testes hi invicem pugnent, et ex testimoniis eorum persæpè veritas erui nequeat : in subsidium vocantur, prout in judiciis fieri consuevit, argumenta, ex visceribus causæ petita, seu interna, nempè facilitas vel difficultas recentioris originis, defectus omnis vel saltem congruentis sensûs, convenientia vel inconvenientia lectionis cum serie orationis et scopo, probabilitas vel improbabilitas auctorem hoc scripsisse, atque loca parallela consonantia vel repugnantia (1). » Comme cependant il doit suivre quelques règles de critique pour ne pas s'égarer, nous allons donner les principales auxquelles il doit se conformer.

I[re] Règle. Une leçon, lorsqu'elle a en sa faveur presque tous les manuscrits, les éditions et les versions, et qui, de plus, n'est point combattue par les argumens intrinsèques de la critique, c'est-à-dire qui n'est point opposée au contexte, ni à la syntaxe, ni au parallélisme, ni au caractère de l'auteur, est critiquement vraie. Comme cette règle a lieu pour la plus grande partie de l'Ancien-Testament, et qu'il y a peu de leçons qui changent véritablement le sens, il s'ensuit que la majeure partie du texte de l'Ancien-Testament est certainement intègre d'après les règles de la critique.

II[e] Règle. Quand une leçon offre en sa faveur tous les manuscrits et toutes les versions de l'Ancien-Testament, si elle est évidemment fautive d'après les argumens intrinsèques, elle peut absolument être abandonnée, puisqu'il n'est pas impossible que les premières copies

(1) Jahn, *Introd. in lib. sacr. Vet. Fœd. pars* I. *cap.* VII. § 115.

qui ont été tirées de l'autographe sacré n'aient été fautives en quelques points, et qu'ensuite ces premières copies n'aient été la source de toutes les autres, de manière que l'autographe étant perdu, il n'y ait pas eu de remède critique à la mauvaise leçon, et qu'elle soit plus ancienne que toutes les versions et manuscrits que nous avons aujourd'hui. Cela a pu arriver dans quelques endroits obscurs. Mais pour corriger le texte par conjecture, il faut une très-grande réserve, soit parce qu'il y a peu de livres qui aient été conservés avec plus de soin que le texte hébreu, soit parce qu'il contient la parole de Dieu, soit enfin à cause des graves erreurs où sont tombés les plus grands critiques de nos temps modernes, tels que Houbigant, Kennicott, Lowth et Michaëlis, quand ils ont osé le corriger par conjecture.

IIIe Règle. Pour corriger le texte par conjecture, il faut 1° qu'il offre une leçon commune évidemment mauvaise, soit parce qu'elle contredit ce que l'auteur vient de dire, et est diamétralement opposée à son dessein, soit parce qu'elle est contradictoire à un autre passage dont le sens est certain. Or on a une forte raison de penser que la leçon a ce caractère, quand les efforts des critiques les plus habiles n'ont rien produit de satisfaisant pour la conciliation du passage. 2° Il faut, quand il y a nécessité de corriger une leçon vicieuse, qu'on puisse facilement expliquer comment l'erreur a pu se glisser, et que, de plus, la leçon qu'on substitue ne diffère presque pas de celle qu'on rejette. Le père Houbigant ajoute encore deux autres conditions très-sages : 1° que personne ne tente jamais la conjecture critique sans avoir une connaissance profonde de la langue hébraïque, afin de ne pas rejeter comme solécisme et bar-

barisme ce qui est très-conforme à cette langue ; 2° qu'on ne mette jamais les corrections dans le texte. Le père Houbigant ne s'est pas toujours conformé lui-même à la première condition.

IVe Règle. Quand il y a sur un passage diversité de leçons, il faut préférer celle qui a en sa faveur les témoins les plus graves et les raisons intrinsèques les plus fortes. Or la gravité des témoins dépend de leur antiquité et de leur exactitude. Les critiques ne s'accordent pas entièrement sur le degré d'autorité que mérite chacun de ces témoins. Voici le rang que Bauer leur assigne : Les témoins les plus graves, et par conséquent ceux qui forment la première classe, sont les lieux parallèles et le texte samaritain, vu que les lieux parallèles sont le témoignage des écrivains sacrés, et que le texte samaritain remonte jusqu'à la séparation des tribus. Les témoins de la deuxième classe sont les Septante, qui ont travaillé sur un manuscrit qui existait près de trois cents ans avant Jésus-Christ ; mais il faut être sûr que dans le passage que l'on examine leur texte n'a pas été interpolé. Ceux de la troisième classe sont : 1° les remarques de la Massore sur le Keri et le Chetib, parce que les leçons marginales qu'elle nous a conservées appartiennent à de très-anciens manuscrits; 2° la version d'Aquila ; 3° la version syriaque; 4° la version de Symmaque ; 5° la paraphrase d'Onkelos ; 6° les autres paraphrases chaldaïques, avec la Vulgate. Enfin les témoins de la quatrième classe sont tous les manuscrits actuels et les éditions du texte hébreu ; les écrits des rabbins, les versions arabes et grecques faites dans les derniers temps (1). Cette classification nous paraît assez conve-

(1) Bauer, *Crit. sacr. Tract.* III. § 139.

nable. Seulement la Vulgate et les paraphrases chaldaïques nous paraissent mériter un rang un peu plus élevé. C'est du moins ce qui ressort assez de tout ce que nous avons dit au Chapitre cinquième en traitant de ces versions, quoique nous n'ayons nullement cherché à exagérer leur mérite.

Ve RÈGLE. Une leçon a pour elle les raisons intrinsèques les plus fortes, quand elle convient davantage au but et au style de l'auteur, qu'elle est mieux liée avec les antécédens et les conséquens, qu'elle ne viole point les lois de la syntaxe, qu'elle n'est point opposée aux endroits parallèles, et que dans les livres poétiques elle conserve le parallélisme.

VIe RÈGLE. On ne doit point abandonner une leçon qui se trouve dans tous les manuscrits hébreux sans nécessité ; car les Juifs, par principe de religion, ayant veillé avec un très-grand soin à la conservation du texte sacré, les leçons qui se trouvent dans tous leurs manuscrits ont une très-grande autorité. Cependant si le texte samaritain et les anciennes versions portent une leçon contraire, on doit la préférer, puisqu'elle a en sa faveur des témoins plus anciens et plus nombreux. Ainsi le consentement unanime de tous les manuscrits hébreux n'est point une règle à laquelle il faille toujours conformer les versions, ce qui est la prétention des Juifs et de ceux qui croient que le texte hébreu est exempt de toute espèce de fautes.

VIIe RÈGLE. Le texte samaritain ne peut généralement pas prévaloir sur le texte hébreu actuel, comme l'a prétendu le père Houbigant. On ne doit le lui préférer que quand sa leçon est autorisée au moins par quelques-unes des anciennes versions, et qu'elle est

aussi bonne ou même meilleure que celle du texte hébreu.

VIIIe Règle. La version des Septante, et à plus forte raison toute autre version ancienne, ne doit pas être toujours préférée au texte hébreu, comme l'ont prétendu Vossius, le père Morin, le père Pezron, puisque le seul manuscrit des Septante ne peut prévaloir sur tous les manuscrits actuels, qui, quoique récens, doivent découler d'autres manuscrits très-anciens; cependant, si la leçon des Septante se trouve confirmée par le texte samaritain, par quelqu'une des anciennes versions, ou même par le Keri de la Massore, on peut la préférer.

IXe Règle. Il ne faut pas toujours préférer la leçon qui a le plus de témoignages en sa faveur, puisque ce n'est pas le nombre mais le poids des témoignages qui doit décider. Plusieurs manuscrits, par exemple, qui favorisent une leçon, peuvent être modernes, ou découler d'un manuscrit unique, et par conséquent n'avoir qu'un seul suffrage. Un manuscrit, selon l'abbé de Rossi, a d'autant plus d'autorité qu'il contient moins de dictions défectives, qu'il s'éloigne davantage des corrections de la Massore, qu'il contient dans le texte plus de leçons qui se trouvent dans le texte samaritain et dans les anciennes versions.

Xe Règle. Une leçon contraire à la syntaxe ne doit pas être toujours rejetée, puisqu'il peut se faire que cette leçon anomale soit un archaïsme ou une expression proverbiale qui, passant dans la bouche du vulgaire, n'est pas toujours rigoureusement conforme aux règles de la syntaxe. Il peut aussi se faire que l'auteur sacré ait péché contre sa langue, ce qui arrive quelque fois aux meilleurs écrivains.

XI[e] RÈGLE. Une leçon plus difficile, plus rare et plus obscure, doit être quelquefois préférée à une leçon plus aisée, plus commune et plus claire, vu qu'il est tout naturel qu'une leçon plus embarrassante s'introduise avec moins de facilité dans tous les manuscrits, et que l'expérience prouve que les copistes ont souvent corrigé les endroits obscurs, pour les rendre plus clairs; c'est ce dont fait foi le Pentateuque samaritain dans plus d'un passage.

XII[e] RÈGLE. On doit très-vraisemblablement regarder comme une glose marginale introduite dans le texte, ce qui interrompt le fil du discours, ce qui n'est qu'une froide et insipide tautologie. Il faut cependant prendre garde de ne pas prendre pour une pure tautologie le résumé que font assez ordinairement les historiens sacrés après un récit même le plus succinct (1).

XIII[e] RÈGLE. On peut, quand il y a nécessité, négliger la ponctuation massoréthique, la division des chapitres et des versets; diviser ou unir les mots autrement qu'ils ne sont dans les manuscrits actuels, parce que toutes ces choses n'existent point dans les premiers manuscrits, et qu'il peut se faire que les Massorèthes, qui en sont les auteurs, s'y soient quelquefois trompés.

Nous terminerons ces règles par le conseil que donne de Rossi aux critiques, et qui forment, en quelque sorte, un résumé de tout ce qu'elles contiennent : « Moderatus criticus sit à partium studio remotus, nec magis in unam

(1) Faute d'avoir fait cette remarque, les traducteurs et les interprètes ont trop accordé à de hardis critiques qui signalent un certain nombre de prétendues additions au texte sacré. Voyez les réflexions que nous avons faites à ce sujet dans le *Pentateuque avec une traduction française et des notes philologiques, etc. Tom.* II. EXODE.

partem juret quàm in alteram. Solis versionibus non fidat, nec fidat soli Masoræ. Utrumque fontem conjungat, et varietatem lectionis in manuscriptis magno numero reperiendam ex consensu cum antiquis versionibus dijudicet. Variam lectionem receptæ non præferat, nisi primum maturè singulos fontes expenderit, nec ex analogiâ vel conjecturâ, nisi evidens mendum et urgens cogat necessitas, id faciat, sed ex autoritate. Autoritas sit maxima et gravissima, non ex uno vel altero eoque infirmo fonte, sed ex gravioribus, et ex eorum, si fieri potest, consensione deducta. Consideret non modò, qui codices aut fontes variæ lectioni faveant, sed et qui contra eam faciant, receptamque lectionem confirment. Non urgeat lectionem antiquissimorum codicum, nisi certò de eâ constet, nec plus quàm par sit, vetustis interpretibus aut parallelis locis tribuat (1). »

Afin que l'on puisse mieux saisir ces règles critiques, nous allons en faire l'application à quelques passages importans de l'Ancien-Testament.

I. Au chapitre III, verset 15 de la Genèse, on lit dans le texte hébreu actuel, הוא ישופך *ipsum* (scilicet *semen mulieris*) *conteret tibi caput;* mais la Vulgate actuelle porte *ipsa conteret tibi caput;* il s'agit donc de savoir laquelle des deux leçons est préférable, d'après les règles de la critique.

La leçon préférable est, à notre avis, celle du texte hébreu, et voici pourquoi :

1. La leçon du texte hébreu a plus d'autorités en sa faveur, puisqu'elle a pour elle tous les manuscrits du texte hébreu, à l'exception de deux ou cinq tout au plus. Elle a encore tous les manuscrits du texte samaritain, toutes

(1) De Rossi, *Variæ lection. V. T. Proleg. pag.* 36.

les anciennes versions, sans excepter celle de saint Jérôme, comme on peut le voir dans sa *Bibliothèque sacrée* publiée par Martianay. Joignez à cela l'autorité de plusieurs pères, tels que saint Irénée, saint Cyprien, Lucifer de Cagliari, saint Jérôme et saint Chrysostome, saint Pierre Chrysologue, saint Éphrem, saint Léon, Procope de Gaze, et généralement tous les pères qui se sont servis de la version des Septante, et enfin l'autorité des versions syriaque et arménienne.

2. Cette leçon est plus conforme aux règles de la syntaxe, puisque le verbe *conteret* et les pronoms sont au masculin, tandis que d'après la Vulgate ils devraient être au féminin.

3. Les manuscrits de la Vulgate ne sont pas unanimes, il y en a encore quelques-uns qui portent *ipse;* et avant la correction de Sixte V plusieurs éditions de la Vulgate portaient la même leçon. Du temps de saint Augustin il y avait aussi des manuscrits dans lesquels on lisait *ipse*. Or, quand les manuscrits d'une version varient, il faut s'attacher à l'original sur lequel elle a été faite; et comme la version des Septante est la source d'où dérive l'ancienne Italique, il faut préférer la leçon *ipse*, qui est celle de tous les manuscrits de cette version originale. Mais quand bien même tous les manuscrits de l'ancienne Italique seraient unanimes pour la leçon *ipsa*, il faudrait, d'après les principes de saint Jérôme et de saint Augustin, lui préférer le texte hébreu, surtout quand il est appuyé de l'autorité du texte samaritain, des anciennes versions et de la plupart des pères, et que la leçon qu'il fournit est exigée par les règles de la syntaxe.

4. C'est un principe reconnu en critique, qu'il faut préférer une leçon dont il est difficile d'expliquer l'in-

sertion à celle dont la supposition s'explique facilement. Or il est très-difficile d'expliquer la leçon de l'hébreu, puisqu'il faudrait changer trois mots : au lieu que par l'omission d'une seule lettre on peut expliquer l'introduction de la leçon *ipsa*. Il y avait primitivement dans l'ancienne Italique *ipse* comme dans les Septante ; mais comme autrefois *ipse* s'écrivait *ipsæ*, et qu'on a omis l'*e* final, cette omission a fait naître la leçon *ipsa*. Fondés sur ces motifs, un grand nombre d'auteurs catholiques, que cite l'abbé de Rossi, ne font pas difficulté d'abandonner la leçon *ipsa*.

II. Au chapitre XLIX, verset 10 de la Genèse, nous lisons maintenant dans presque tous les manuscrits hébreux et dans toutes les éditions, à l'exception d'une seule, le mot שִׁילֹה (SCHÎLÔH), tandis que les Septante ont traduit ce même mot comme s'ils avaient dans leur exemplaire שֶׁלֹּה (SCHELLÔH). Il s'agit donc de déterminer quelle est de ces deux leçons celle qu'il faut admettre et celle qu'il faut rejeter. Or il nous semble que d'après les règles de la critique la leçon *schîlôh* est fautive, et qu'on doit lui préférer *schellôh*.

1. La leçon *schîlôh* n'a en sa faveur que des autorités très-récentes, puisque aucune ne surpasse le Xᵉ siècle. Tous les manuscrits hébreux qui la contiennent ne remontent pas au-delà de cette époque ; il en est de même des versions qui lui sont favorables. La version grecque de Venise donnée par Villoison, qui porte *silon*, n'est que du XIᵉ siècle ; la version arabe du Pentateuque donnée par Erpénius, et qui porte *schîlôh*, n'est que du XIIIᵉ ; l'auteur du commentaire samaritain est encore plus récent, tandis que la leçon *schellôh* se trouve dans tous les exemplaires et dans toutes les versions du texte

samaritain, qu'elle est supposée dans la version des Septante, faite 300 ans avant JÉSUS-CHRIST ; c'est celle de la version syriaque, qui remonte au moins au IIIe siècle de l'ère chrétienne ; celle d'Aquila ; de Symmaque, de Théodotion et d'Onkelos, qui vivaient dans le IIe. Les hérodiens, au rapport de saint Éphrem, admettaient aussi cette leçon. Elle se trouve encore dans le Targum de Jérusalem et même dans le Talmud. Saadias Gaon, qui vivait au Xe siècle, l'a trouvée dans les manuscrits dont il s'est servi. Elle se lit aussi dans les manuscrits du XIIIe et du XIVe siècle dont parle l'abbé de Rossi, aussi bien que dans les écrits de plusieurs rabbins. Enfin elle est confirmée par un endroit parallèle d'Ezéchiel, ch. XXI, vers. 32, qui y fait une évidente allusion.

2. La leçon *schellôh* est très-hébraïque, elle signifie *cujus est* (scilicet *sceptrum*) ; elle convient très-bien au Messie à qui appartient le sceptre ; elle conserve le parallélisme, puisqu'elle correspond aux mots *obedientia populorum*, qui se trouvent dans le membre suivant, ce que ne fait point la leçon *schîlôh*. L'emploi du Hé (ה) suffixe, au lieu du Vav (ו), convient à l'orthographe de cet oracle prophétique, puisqu'il est employé dans deux autres mots. L'emploi du שׁ préfixe ne fait point de difficulté, vu que nous le trouvons encore dans la Genèse, au ch. VI, vers. 3 (1), et dans le cantique de Débora, composé cent ans après. Que de mots qui ne sont employés qu'une fois dans le Pentateuque !

(1) C'est dans בְּשַׁגַּם que beaucoup d'hébraïsans lisent בְּשַׁגָּם et qu'ils traduisent par *à cause de leurs crimes*, mais le contexte ne souffre nullement ce sens. Voyez ce que nous avons dit à ce sujet dans *le Pentateuque avec une traduction française, etc. Tom.* I. GENÈSE, *Notes suppl. pag.* 322, 323.

3. On peut expliquer facilement comment s'est glissée la leçon *schîlôh*. Les Juifs se servaient assez souvent du Yod (י) pour suppléer le daguesch ou redoublement d'une lettre ; ainsi au lieu de *schellôh* ils ont pu écrire *schîlôh :* cette leçon ayant été une fois introduite dans les manuscrits, a été préférée par les Juifs parce qu'elle était moins favorable aux chrétiens, et est enfin devenue plus commune. Ainsi, d'après toutes les règles de la critique, on doit rejeter la leçon *schîlôh* et préférer celle de *schellôh*, qui convient très-bien au Messie (1).

III. Au verset 21 du psaume XXII (XXI selon la Vulgate) on lit maintenant dans tous les manuscrits hébreux, excepté deux non suspects d'avoir été interpolés par les chrétiens, כארי *sicut leo,* tandis que les Septante et la Vulgate paraissent avoir lu כארו ou כרו *foderunt*. Il s'agit donc encore de savoir laquelle des deux leçons il faut admettre d'après les lois de la critique. Quant à nous, il nous paraît hors de doute que la leçon כארי est vicieuse et qu'il faut lire כארו ou כרו.

1. La leçon כארי n'a en sa faveur que les manuscrits actuels, qui, comme nous l'avons déjà remarqué, sont très-modernes; le chaldéen, qui paraît seul la favoriser, joint les deux leçons ensemble, marque presque certaine qu'il a été interpolé par les Juifs en cet endroit. La leçon כארו a de plus en sa faveur tous les anciens interprètes, les Septante, la version syriaque, saint Jérôme, qui ont unanimement rendu *foderunt*. Aquila, quoiqu'il n'ait pas traduit dans le même sens, n'a point lu כארי *sicut*

(1) Hengstenberg défend dans sa *Christologie* la leçon *schîlôh*, et rejette l'autre comme fautive ; mais les argumens qu'il emploie pour soutenir son opinion ne nous ont point paru assez forts et assez concluans pour nous la faire adopter.

leo, puisqu'il a rendu *fœdârunt*. La leçon כארו se trouve encore dans deux manuscrits non suspects, mais elle existait dans des manuscrits plus anciens, tels que ceux qu'avait vus R. Jacob Ben Chaïm; elle existait même dans ceux des Massorèthes, puisque les auteurs de la Massore au ch. XXIV des Nombres nous disent que la leçon כארו était dans le texte de leurs manuscrits. Quelques auteurs affirment qu'elle se trouvait très-souvent à la marge, ce qui est une preuve qu'elle existait autrefois dans les anciens manuscrits. Ainsi, il est évident que les autorités qui favorisent la leçon כארו sont plus fortes que celles qui sont en faveur de la leçon כארי, puisqu'elles sont plus anciennes.

2. On explique aisément l'introduction de la lettre Yod (י). Quelque copiste aura écrit un Vav (ו) trop petit qui aura été pris pour un Yod, et ensuite cette leçon, une fois introduite, aura été préférée par les Juifs comme étant moins favorable aux chrétiens.

3. La leçon *sicut leo* ne forme aucun sens; on ne peut l'expliquer qu'en supposant une ellipse tout-à-fait insolite, au lieu que l'autre leçon donne un sens très-convenable. Ainsi la leçon כארו est préférable. Quant à cette dernière leçon, elle vient originairement de la leçon כרו *foderunt*, qu'on aura écrit avec un Aleph épenthétique. Quand on a quelque connaissance de la langue hébraïque, on sait parfaitement que cet Aleph épenthétique se trouve en effet inséré dans les verbes qui ont pour seconde radicale un Vav (1). Pour ce qui regarde la forme de כרו ou כארו, elle vient de la racine כרו

(1) Voyez J.-B. Glaire, *Principes de Grammaire hébr. et chald.* § 292.

dont la signification *fodere*, percer, n'est plus douteuse quand on considère que ce verbe est en affinité avec כרה et plusieurs autres verbes qui tous expriment, mais avec des nuances différentes, l'idée de *creuser*, *percer*.

ARTICLE II.

Critique du Nouveau-Testament.

Les principes généraux de critique sont à peu près les mêmes pour l'Ancien que pour le Nouveau-Testament. Ce qu'il y a de particulier, ce sont les moyens externes de critique qui sont différens. Ces moyens sont : 1° les manuscrits actuels avec les éditions qu'on en a faites; 2° les anciennes versions : 3° les citations des pères de l'Église; 4° les livres liturgiques; 5° la conjecture critique au défaut des quatre premiers moyens.

§ I. *Des manuscrits et des éditions du Nouveau-Testament.*

1. Notre dessein n'est nullement de parler de tous les manuscrits grecs du Nouveau-Testament, nous nous bornerons à faire connaître ceux qui sont les plus nécessaires à la critique (1), et nous les diviserons, avec Hug, en trois classes, savoir : ceux qui sont plus anciens que la stichométrie (2), ceux qui sont stichomé-

(1) On trouve dans l'Introduction au Nouveau-Testament de Michaëlis, et dans l'édition du Nouveau-Testament de M. Scholz, dont nous parlerons un peu plus bas, une liste fort étendue de manuscrits avec des indications plus ou moins complètes sur chacun de ces manuscrits.

(2) Le mot *stichométrie* est composé de στίχος, *rangée*, *ligne*, μέτρον, *mesure*, et signifie division par versets. Ainsi, les manuscrits stichométriques sont des manuscrits divisés par versets.

triques, et ceux qui ont été écrits après que la sticho-métrie a cessé d'être en usage.

I[re] Classe. On compte quatre manuscrits appartenant à cette classe : 1° le manuscrit du Vatican; selon Hug, qui l'a examiné avec soin et qui l'a décrit dans un ouvrage fait exprès (1), il remonte jusqu'au IV[e] siècle, mais s'il faut en croire M. Scholz, il n'est que du V[e]. Ce manuscrit, qui comprend l'Ancien et le Nouveau-Testament, ne contient du Nouveau que les Évangiles, les Actes, les Épîtres catholiques, celles de saint Paul jusqu'au verset 14 du ch. IX de l'Épître aux Hébreux; tout le reste est perdu. 2° Le manuscrit Alexandrin, que l'on conserve au musée Britannique, et dont le *fac simile* de tout le Nouveau-Testament a été imprimé par Woide en 1786. Ce manuscrit, qui ne commence qu'au verset 6 du ch. XXV de saint Matthieu, et avec quelques lacunes, a été regardé par plusieurs critiques comme plus ancien que celui du Vatican. Cependant Hug ne le rapporte qu'au V[e] siècle. 3° Le *Codex Regio-Parisinus*, appelé aussi *Codex rescriptus Ephremi* (2), conservé dans la bibliothèque royale de Paris, paraît à Hug antérieur au manuscrit Alexandrin, quoiqu'il ne le fasse pas remonter au delà du V[e] siècle; il renferme quelques parties de l'Ancien-Testament et tout le Nou-

(1) Hug, *De antiquitate codicis Vaticani commentatio. Friburgi* 1809, in-4°.

(2) On nomme *récrits* ou *palimpsestes* (παλιμψεστοὶ) les manuscrits qui ont été écrits deux fois. On a appelé celui-ci du nom d'*Ephrem*, parce qu'à l'époque où les lettres onciales furent hors d'usage, on imagina de l'effacer avec une éponge, pour y écrire des ouvrages de saint Éphrem, ce qui n'empêcha pas qu'on n'y découvrît l'ancienne écriture.

veau, distribué comme dans celui du Vatican et l'Alexandrin ; après la deuxième Épître aux Thessaloniciens, viennent l'Épître aux Hébreux et l'Apocalypse. 4° Le *Codex Matthæi rescriptus*. Ce précieux manuscrit, qui ne contient que l'Évangile de saint Matthieu, n'est connu que par le *fac simile* qu'en a publié, en 1801, John Barrer, professeur au collége de la Trinité à Dublin. Suivant ce docteur, il est du VIe siècle. Ces quatre manuscrits sont venus d'Égypte. On peut les regarder comme les plus précieux pour la critique.

IIe CLASSE. On compte sept manuscrits stichométriques : 1° le *Codex Cantabrigiensis*, qui, selon Hug, est de la fin du Ve siècle, selon M. Scholz du VIIIe, mais selon Michaëlis, au contraire, c'est peut-être de tous les manuscrits existans, le plus ancien (1). Le docteur Kipling en a fait imprimer le *fac simile* en 1793. 2° Le *Codex Laudianus*, ainsi nommé de la bibliothèque de W. Laud, archevêque de Cantorbéry ; il ne contient que les Actes, imprimés par Thomas Hearn en 1715. Hug pense qu'il a été écrit au VIe siècle, à Alexandrie. 3° Le *Codex Claromontanus*, conservé dans la bibliothèque du Roi à Paris, ne peut pas être plus moderne que le VIIIe siècle ; et il est vraisemblablement plus ancien que le précédent. Le père Montfaucon en a donné un *fac simile*. 4° Un manuscrit conservé autrefois dans la bibliothèque de l'abbaye de Saint-Germain, et nommé pour cela *San-Germanensis*, se trouve actuellement à Saint-Pétersbourg. Ce manuscrit, qu'on désigne par la lettre E, n'est, selon Westein et Griesbach, qu'une copie de celui de Clermont, faite au Xe ou XIe siècle. Il contien-

(1) Michaëlis, *Introd. Tom.* II. *pag.* 183, trad. française.

les Épîtres de saint Paul; les pères Mabillon et Montfaucon en ont donné des *fac simile*. 5° Le *Codex Bœrnerianus*, maintenant dans la bibliothèque royale de Dresde, n'est qu'une copie, faite au Xe ou au XIe siècle, d'un manuscrit stichométrique. Il contient les Épîtres de saint Paul, à l'exception de l'Épître aux Hébreux. Matthæi l'a publié avec un *fac simile*. 6° Le *Codex Augiensis* du couvent de Reichenau, dans une île du lac de Constance. Il contient treize Épîtres de saint Paul dans le grec, et l'Épître aux Hébreux seulement dans la vieille traduction latine qui l'accompagne. Il a la plus grande affinité avec le manuscrit précédent; ils paraissent n'être tous les deux qu'une copie d'un plus ancien manuscrit stichométrique. 7° Enfin le manuscrit H, ou de Coislin (*Coislinus*), conservé autrefois dans la bibliothèque de M. de Coislin, évêque de Metz, et maintenant dans la bibliothèque royale de Paris, est d'origine égyptienne, et paraît avoir été écrit au VIe ou au VIIe siècle. Il ne renferme que des fragmens des Épîtres de saint Paul; il est très-mutilé; le père Montfaucon en a donné un *fac simile*.

IIIe Classe. Parmi les manuscrits écrits depuis que la stichométrie a été hors d'usage, on distingue d'abord ceux qui ont été écrits en langues orientales, tels que le *Cyprius* du IXe siècle; le manuscrit E du VIIIe siècle; le manuscrit L de la bibliothèque royale de Paris, originaire d'Alexandrie, et qui date du VIIIe siècle; trois manuscrits de Moscou, et le manuscrit 48 de la bibliothèque royale de Paris, qui sont du IXe ou du Xe siècle. Outre ces manuscrits, il y en a un grand nombre en écriture cursive qui sont moins anciens et moins importans. On peut voir les détails de ces

manuscrits dans l'Introduction de Hug au Nouveau-Testament.

2. Quant aux éditions grecques du Nouveau-Testament, la première qui ait été donnée est celle d'Erasme; elle fut imprimée en 1516 d'après un seul manuscrit, auquel l'éditeur joignit la confrontation de deux autres, tous en caractères cursifs, et par conséquent moins anciens que le xe siècle.

La seconde édition est celle qui fut insérée dans la Polyglotte d'Alcala, par les soins du cardinal Ximenès. Quoique commencée en 1502, cette édition ne fut publiée qu'en 1517, et fut faite d'après les manuscrits que Léon X envoya à Ximenès de la bibliothèque du Vatican, et d'après d'autres manuscrits qu'on ne désigna pas et qui sont maintenant perdus. Il est du moins certain que le *Codex Rhodiensis*, que Stunica objecte si souvent à Erasme, n'existe plus.

La première édition d'Erasme fut suivie d'une deuxième en 1519, d'une troisième en 1522, d'une quatrième en 1527, d'une cinquième en 1535, et de plusieurs autres.

Robert Estienne publia une première édition du Nouveau-Testament en 1546, d'après l'édition d'Alcala et quelques anciens manuscrits de la bibliothèque royale de Paris. C'est l'édition qu'on appelle *mirificam*, parce que la préface commence par ce mot. Il en publia une deuxième qui est semblable en tout à la première. Il en donna en 1550 une troisième *in-folio* avec tout le luxe typographique; il suit la deuxième édition d'Erasme, en mettant néanmoins ses variantes à la marge. Il en publia une quatrième in-8° qui contient une division du texte en versets, faite à sa manière. Enfin Robert Estienne, son fils, en publia une cinquième en 1549 avec quel-

ques variantes prises de la troisième édition de son père.

Bèze entreprit de corriger les éditions précédentes. Il donna sa première édition en 1565, une deuxième en 1576, une troisième en 1582, une quatrième en 1589, enfin une cinquième en 1598. C'est Bèze qui a donné au texte du Nouveau-Testament sa forme actuelle.

En 1624, les Elzévirs, imprimeurs hollandais, donnèrent une édition devenue célèbre; cette édition suit la troisième de Robert Estienne et celle de Bèze. Ils imprimèrent jusqu'à quatre fois le texte, et dans la préface de leur seconde édition ils appellent leur texte, *textum receptum*, et ce nom lui est resté.

Walton, sans s'arrêter au *texte reçu*, prit la troisième édition de Robert Estienne pour le texte du Nouveau-Testament de sa Polyglotte, en y ajoutant les leçons du manuscrit Alexandrin; et de plus il donna dans le tome VI une grande quantité de diverses leçons tirées de plusieurs manuscrits. Ces nombreuses variantes donnèrent l'éveil aux critiques et les engagèrent à consulter un plus grand nombre de manuscrits.

Jean Fell, évêque d'Oxford, donna une édition du Nouveau-Testament grec avec des variantes tirées des anciennes versions et de plus de cent manuscrits, qui cependant se réduisent à douze si on en retranche tous ceux qui sont ou apocryphes ou insignifians; mais le plus grand service que Fell ait rendu à la critique, a été d'engager le fameux Mill à travailler à son ample collection qui devait éclipser la sienne propre, et de l'aider de ses soins.

Mill prit pour son édition le texte de la troisième édition de Robert Estienne, et y ajouta les leçons des manuscrits de Walton, de Fell et de plusieurs autres. Mais ce que personne n'avait tenté avant lui, il fait

connaître l'âge, la bonté, l'état de son manuscrit, qu'il confère, non seulement en quelques endroits, mais d'un bout à l'autre. Il découvre par un tact critique très-sûr les additions, les insertions et les altérations qui s'y rencontrent. Il ajoute de plus les leçons des anciennes versions et les citations des pères de l'Église. Enfin, pour que rien ne manquât à son travail déjà si précieux, il a mis en tête de savans prolégomènes. Cet immense *apparatus*, qui coûta à son auteur trente ans de travail, et auquel il ne survécut que de quelques jours, ouvrit une nouvelle ère à la critique du Nouveau-Testament.

Kuster conféra à Paris de nouveaux manuscrits, et en particulier le *Codex Ephremi ;* il en conféra d'autres cachés dans différentes bibliothèques, et trois ans après Mill, c'est-à-dire en 1710, il donna à Amsterdam une nouvelle édition du Nouveau-Testament de Mill, considérablement augmentée.

Bengel, savant allemand, poussa plus loin sa pénétrante critique. Après avoir beaucoup réfléchi sur les manuscrits, il remarqua que plusieurs avaient entre eux le plus grand rapport, et paraissaient sortir de la même source. Il distingua donc deux familles de manuscrits, les Africains et les Asiatiques, et réduisit ainsi à deux suffrages le nombre immense des manuscrits, dont chacun avait eu jusqu'alors sa voix particulière. Ainsi il donna à la critique l'impulsion qui l'a conduite à de nouvelles découvertes. Son édition du Nouveau-Testament parut à Tubinge en 1734, in-4°. Il mit à la marge des variantes choisies ; mais ce qu'il y a de plus important dans cette édition, c'est son *Apparatus criticus*, dans la première partie duquel il donna des règles de critique, dans la deuxième, les principes qui doivent di-

riger dans le choix des leçons, et dans la troisième, une réponse aux difficultés qu'on opposait à son travail.

Dans le même temps s'élevait à Bâle un jeune savant orné des plus rares connaissances, qui devait de beaucoup l'emporter sur Bengel; c'est Jean Jacob Westein, dont les Prolégomènes parurent en 1730, mais dont l'édition en 2 volumes in-folio ne fut imprimée qu'en 1751 et 1752. S'appropriant toutes les richesses de ses devanciers, il remonta aux sources où ils les avaient puisées, examina les manuscrits de ses propres yeux, et en collationna plusieurs qui avaient échappé à leurs recherches. Il a collationné en entier le *Codex Ephremi* et une multitude d'autres. Il a ajouté aux leçons des anciennes versions déjà connues celles de la version Philoxénienne. Mais ce qui surpasse encore le mérite de la collection de ses variantes, c'est celle d'une multitude de passages tirés des auteurs profanes, des rabbins et des pères de l'Église, qui sont d'un grand secours pour l'explication du Nouveau-Testament.

Bientôt après l'Allemagne produisit un autre savant, le célèbre Griesbach, qui, profitant des richesses amassées par Westein, et y en ajoutant encore de nouvelles, sut apprécier et perfectionner les règles critiques données par Bengel. Il fixa l'existence des différentes récensions auxquelles se rapportent les manuscrits, et il en détermina deux; l'une qu'il appelle *Alexandrine*, et l'autre *Occidentale*. Il en indiqua même une troisième, qu'il conjectura venir de Constantinople. L'édition de son Nouveau-Testament, qui fut imprimée de 1775 à 1777, devint bientôt inutile par de nouvelles découvertes.

Matthæi, professeur à Moscou, découvrit dans la bibliothèque du Saint-Synode une multitude de manuscrits

du Nouveau-Testament jusqu'alors inconnus : le nombre s'en élève jusqu'à cent trois. Ce savant fit imprimer le résultat de ses travaux si importans dans une édition critique du Nouveau-Testament, qui parut en deux volumes in-8°, 1782-1788.

En 1787, François-Charles Alter, professeur à Vienne, mit au jour un Nouveau-Testament enrichi des variantes de plus de vingt manuscrits conservés dans cette ville, ce qui lui a fait donner à son édition le titre de *Novum Testamentum Vindobonense.* Outre les variantes des manuscrits, il a encore ajouté les leçons de la version copte imprimée, de la version slavonne et des anciennes versions latines. On a reproché à Alter d'avoir pris pour base le *Codex Vindobonensis Lambecii* n° 1, qui ne méritait pas un si grand honneur, et de n'avoir pas réuni ensemble toutes les différentes leçons, ce qui oblige à les chercher dans plusieurs endroits, quand on veut les comparer ensemble.

Enfin Birch, professeur à Copenhague, collationna en entier le manuscrit du Vatican, sans parler de plusieurs autres conservés dans cette bibliothèque et autres lieux de Rome, dans les bibliothèques de Vienne, de Venise, de Florence, de l'Escurial et de Copenhague. Il recueillit les leçons des trois versions syriaques; il mit en tête de son ouvrage de savans Prolégomènes. Il publia le premier volume, qui contient les quatre Évangiles, en 1788, mais un grand nombre des exemplaires de ce premier volume, ainsi que tous les matériaux du deuxième, furent brûlés dans l'incendie de Copenhague en 1795; ce malheur fut cause que Birch se borna à publier les variantes de ses manuscrits sur les Actes, les Épîtres et l'Apocalypse.

C'est avec tous ces nouveaux matériaux recueillis et disposés d'après un plan général, que Griesbach a donné sa seconde édition du Nouveau-Testament, qui parut en deux volumes, sous le titre de *Novum Testamentum græcè. Textum ad fidem codicum, versionum et patrum recensuit, etc. D. J. J. Griesbach. Vol.* I, *quatuor Evangelia complectens. Editio secunda emendatior, etc. Halæ Saxonum apud J. J. Curtii heredes; et Londini apud Petrum Elmsly*, 1796. Le second volume est intitulé : *Nov. Test. etc. Vol.* II. *Act. et Epist. cum Apocalyps. complectens. Editio secunda. Halæ Saxonum et Londini, apud Payne et Marhinlay*, 1806.

Cette seconde édition, quoique bien supérieure à la première, ne satisfit pas pleinement les critiques; on y a remarqué plus d'un genre de défauts, c'est pourquoi on en fit paraître une troisième sous le titre de *Novum Test. græcè. Textum ad fidem codicum, versionum et patrum recensuit et lectionis varietatem adjecit D. Jo. Jac. Griesbach. Volumen* I, IV *Evangelia complectens. Volumen* II, *etc. Editionem tertiam emendatam et auctam curavit, D. David Schulz. Berolini*, 1827. — Schulz, comme il le dit lui-même, a corrigé assez souvent des fautes qui s'étaient glissées dans le texte grec et qui y étaient restées jusque dans le premier volume de la seconde édition; ces fautes ont surtout rapport à la ponctuation et à l'accentuation. Il a fait disparaître un grand nombre de signes qui, ajoutés par les derniers éditeurs, dans le dessein de rendre le sens plus clair, lui donnaient au contraire plus d'obscurité en coupant trop les phrases. Il a souvent abandonné l'orthographe généralement reçue. Enfin il n'est presque pas un verset qui n'ait été touché par ce nouvel éditeur,

dont voici les propres paroles : « Et verò si quem non tædeat conferre editionem veterem et novam, brevi intelligat necesse est, vix versum unum esse relictum, quin aliquam mutationem, et, liceat hoc mihi sperare, correctionem quantulamcumque per me acceperit (1). » Schulz n'adopte pas toujours les principes de critique admis par Griesbach; il a fait usage de plusieurs manuscrits que celui-ci n'a pas connus ou qu'il n'a pas examinés avec assez de soin; il donne à un grand nombre de notes, des développemens qui étaient en effet nécessaires. En un mot, le travail de Schulz donne à l'édition de Griesbach le plus grand prix, et en fait presque un ouvrage entièrement nouveau.

Un autre travail de ce genre, quoique dans un système différent, a été publié à Leipsik par le docteur Scholz, sous le titre suivant, qui est presque une analyse abrégée de l'ouvrage : *Novum Testamentum græcè. Textum ad fidem testium criticorum recensuit, lectionum familias subjecit, è græcis codicibus manuscriptis, qui in Europæ et Asiæ bibliothecis reperiuntur ferè omnibus, è versionibus antiquis, conciliis, sanctis patribus et scriptoribus ecclesiasticis quibuscumque vel primò vel iterùm collatis copias criticas addidit, atque conditionem horum testium criticorum historiamque textus Novi Testamenti in prolegomenis fusius exposuit, præterea Synaxaria codicum K M 262, 274, typis exscribenda curavit D. J. Mart. Augustinus Scholz.* Cet ouvrage, qui forme deux volumes in-quarto, a été publié à Leipsik; le premier volume, contenant les quatre Evangiles, a paru en 1830, et le deuxième, renfermant les Actes des Apôtres, les Épîtres de saint Paul, les autres Épîtres catholiques

(1) *Præfat. pag.* 29.

et l'Apocalypse, en 1836. — Selon M. Scholz, quand on examine avec une grande attention, et que surtout l'on compare entre elles les nombreuses variantes des manuscrits, on est amené tout naturellement à les diviser en deux classes : une famille qui est la plupart du temps conforme au texte reçu, et l'autre qui s'en écarte presque à chaque verset, tant dans les mots que dans la construction entière des phrases. On distingue facilement ces deux classes ; car les témoins de la première ne diffèrent que rarement entre eux, tandis que ceux de la seconde ont beaucoup de leçons exclusivement propres à chacun d'eux ; mais cette diversité n'empêche pas d'y remarquer un certain caractère général qui, convenant à tous, permet de leur assigner une origine commune, et par conséquent de n'en faire qu'une seule et même famille.

A la première classe appartiennent la plupart des manuscrits des huit derniers siècles, et toutes les éditions. Or il n'est pas facile de trouver tous ces témoins d'accord sur une leçon, sans rencontrer cette même leçon dans les manuscrits des VIII[e] et IX[e] siècles, dans les versions syriaque philoxénienne, gothique, géorgienne, slavonne, et dans tous ou presque tous les pères et auteurs ecclésiastiques de l'Asie et de la partie orientale de l'Europe. Dans la seconde classe sont compris la plupart des manuscrits existans, dont les uns sont écrits en lettres onciales, et les autres, qui ne forment qu'un petit nombre, sont plus récens (1). Les souscriptions, certaines notes marginales, les ménologes, les peintures qui se trouvent sur les manuscrits, la nature de l'Écriture, ou bien enfin le lieu originaire des versions et la patrie des écrivains

(1) *Tom.* I. *Proleg. c.* III. § 20, 21, *pag.* 15.

qui citent le texte de ces manuscrits, permettent de penser que ceux de la première classe ont été faits en Asie ou dans la partie orientale de l'Europe (1), et ceux de la seconde en Égypte et dans la partie occidentale de l'Europe (2). Comme une infinité de manuscrits de la première classe ont été faits à Constantinople, et qu'un très-grand nombre ont été en usage dans les églises de ce patriarchat, on les a nommés *manuscrits constantinopolitains*, comme on a appelés *alexandrins* ceux de la seconde classe, parce qu'Alexandrie a été le siége principal de leurs calligraphes, ou parce qu'ils ont été faits à Alexandrie, ou bien enfin parce que c'est de là que leurs leçons tirent leur origine (3). De là, les dénominations d'*Asiatiques* pour la première classe, et d'*Africains* pour la deuxième. Selon M. Scholz encore, les familles asiatiques se rapprochent plus du texte primitif que les africaines, et par conséquent sont plus pures et plus exactes (4). Si cette opinion a eu des partisans, elle n'a pas manqué d'adversaires, comme on peut le voir dans M. Scholz lui-même (5). Ces adversaires, dont se plaint M. Scholz, ne l'ont guère attaqué que sous le point de vue purement littéraire. Nous sommes bien persuadé que, sous ce rapport même, le système de notre auteur prête réellement à la critique; mais il est un autre point plus important qui lui a mérité de justes reproches, nous voulons dire le point de vue théologique. Il est en effet certains

(1) *Tom.* 1. *Proleg. c.* III. § 22, *pag.* 16.

(2) *Ibid.* § 24, *pag.* 18.

(3) *Ibid.* § 25, *pag.* 19.

(4) *Ibid. pag.* 156, 172.

(5) *Tom.* II. *Proleg. pag.* 2. *note B.*

principes et certaines assertions qu'un bon catholique ne voit qu'avec peine dans l'ouvrage de M. Scholz (1).

On a fait encore beaucoup d'autres éditions du Nouveau-Testament qui ont du mérite, mais celles dont nous avons parlé sont incontestablement les principales. Au reste, comme l'a remarqué Griesbach, l'édition d'Érasme, avec une légère intercalation de l'édition de Complute, est la source de presque toutes les éditions subséquentes du Nouveau-Testament.

§ II. *Des lectionnaires et eucologes du Nouveau-Testament.*

Outre les manuscrits qui contiennent de suite les livres du Nouveau-Testament arrangés dans leur ordre accoutumé, il y en a d'autres qui n'en contiennent que quelques parties détachées qui sont destinées à être lues à certains jours dans l'Église : on les appelle *lectionnaires* ou *eucologes*. Ceux de ces sortes de manuscrits qui ne contiennent que les Évangiles sont appelés εὐαγγέλιον (*evangelistaria*); ceux qui ne renferment que les Actes et les Epîtres se nomment ἀπόστολος (1); enfin

(1) On peut voir ce que dit à ce sujet le père Secchi, jésuite, dans *Annali delle scienze religiose compilati d'all' Ab. Ant. de Luca. Vol.* VI. — *Num.* 16. *Gennaro e Febraro* 1838, *Roma*. Ce savant père examine l'ouvrage de M. Scholz sous le double rapport littéraire et théologique, et il compare son édition avec celle de Griesbach, donnée par Schulz. Quoique sa critique soit par fois un peu sévère, nous dirions volontiers exagérée, elle nous a paru en général juste et fondée. En effet, la science théorique des manuscrits présente beaucoup d'incertitudes en même temps qu'elle prête extrêmement à l'arbitraire, ce qui est dire en d'autres termes, qu'elle peut être très-dangereuse à la vérité.

(2) Voyez Mill, Prolegom. § 1052. Ὁ ἀπόστολος signifie quelquefois aussi les Épîtres elles-mêmes, comme on peut le voir dans Griesbach, *Histor. textûs. Epît. Paulin. sect.* 2.

ceux qui réunissent ces deux parties sont appelés ἀποστολοευαγγέλιον. Quoique ces lectionnaires n'aient pas la même autorité que les autres manuscrits de même date, parce qu'il est plus facile de changer quelques mots de l'Écriture dans un eucologe que dans le texte même de la Bible, cependant on peut très-utilement s'en servir, soit pour trouver de nouvelles leçons, soit pour corriger celles qui des lectionnaires se sont glissées dans le texte; mais pour ne pas s'y tromper, il faut remarquer qu'une leçon résulte quelquefois de deux Évangiles différens, qu'on ajoute des mots qui ne sont pas dans le texte, pour annoncer ce dont il s'agit, et que ces fausses leçons se sont glissées quelquefois dans les manuscrits (1).

§ III. *Des anciennes versions du Nouveau-Testament.*

Un des meilleurs moyens de critique est sans doute la collation des anciennes versions du Nouveau-Testament; car ces versions nous représentent assez souvent le manuscrit sur lequel elles ont été faites. Or ces manuscrits ont une autorité supérieure à tous ceux que nous avons à présent, puisque les plus anciens de ces derniers ne surpassent pas le v[e] siècle. Mais pour pouvoir se servir avec sécurité d'une ancienne version, il faut 1° qu'elle ait été faite sur le texte original; 2° qu'elle soit littérale et nous montre d'une manière certaine le texte que l'auteur de la version avait sous les yeux; 3° qu'elle n'ait point été altérée, du moins par rapport

(1) Voyez Matthæi et Griesbach. Cette règle, qui est vraie en général, peut être aisément faussée dans certaines applications particulières. C'est pourquoi il faut examiner avec soin tous les passages où les critiques prétendent l'appliquer.

à la leçon dont il s'agit. Ainsi les versions les plus utiles sont celles qui remontent à une plus haute antiquité, celles qui sont le plus littérales et les plus pures.

Les versions dont on fait usage dans la critique du Nouveau-Testament sont : 1° la version syriaque dite Peschito ; 2° la version syriaque dite Philoxénienne ; 3° la version syriaque dite de Jérusalem, dont Birch nous a donné des leçons ; 4° la version copte memphitique ; 5° la version saïdique ; 6° la version baschmourique ; 7° la version éthiopienne ; 8° la version arménienne ; 9° la version persane ; 10° la version arabe ; 11° les anciennes versions latines publiées par Sabathier et Blanchini ; 12° la version Vulgate corrigée par saint Jérôme ; 13° la version gothique, par Ulphilas ; 14° enfin la version slavonne.

En traitant, dans le Chapitre cinquième, Section II, des principales versions de l'Écriture, nous avons indiqué l'âge certain ou présumé de chacune de ces versions, les textes sur lesquels elles ont été faites, le nom et le caractère de leurs auteurs, leur mérite sous le rapport de l'exactitude, enfin leur état actuel. Quoique ce que nous avons dit sur ces particularités puisse jusqu'à un certain point faire juger de leur valeur critique, nous ajouterons quelques mots qui serviront comme de complément.

1. La traduction syriaque Peschito est sans contredit une des versions anciennes les plus importantes, tant à cause de son antiquité qu'à cause de son exactitude ; elle est, au jugement de Michaëlis, la meilleure version du Nouveau-Testament ; mais Griesbach ne pense pas de même ; il croit qu'elle a été corrigée, avant le VIe siècle, d'après des manuscrits modernes interpolés. Ce-

pendant les anciennes leçons qu'elle contient, et qui ne se trouvent plus que dans quelques manuscrits, la recommandent à l'attention des critiques.

2. La version philoxénienne, quoique moins ancienne, est cependant très-utile pour la critique. Comme elle est extrêmement littérale, elle représente un manuscrit au moins aussi ancien qu'elle.

3. La version syriaque dite de Jérusalem paraît avoir été écrite dans le dialecte syrien qui était en usage à Jérusalem. Il est difficile de déterminer le texte qu'elle représente, parce que nous n'avons de cette version qu'un manuscrit conservé au Vatican, et qui ne contient que les leçons évangéliques qu'on lisait les dimanches (1). Ainsi nous ne pouvons juger de sa valeur et de son autorité en matière de critique.

4. La version copte memphitique étant très-vraisemblablement du IIIe siècle, doit avoir par cela même une grande valeur dans la critique.

5. La version saïdique, qui est au moins aussi ancienne que la memphitique, doit être, par sa haute antiquité, d'une grande importance dans la critique.

6. La version baschmourique, très-conforme à la saïdique, n'est peut-être au fond que cette dernière, modifiée d'après le dialecte baschmourique, ce qui la mettrait pour la valeur critique au-dessous de la saïdique, à moins qu'il n'y eût sous d'autres rapports quelque raison de lui donner un rang plus élevé. Mais il ne nous reste de cette version que quelques fragmens trouvés dans le musée Borgia.

(1) Voyez Nicolas Wiseman, qui en a donné des extraits dans ses *Horæ syriacæ*.

7. La version éthiopienne, faite immédiatement sur le grec, a été imprimée d'après des manuscrits très-défectueux, ce qui la rend moins utile pour la critique.

8. La version arménienne, comme nous l'avons déjà vu, représente trois textes différens, le grec, le syriaque, et le latin. La dernière édition de cette version lui a redonné l'autorité critique que les précédentes lui avaient fait perdre.

9. Les deux traductions persanes du Nouveau-Testament, faites très-probablement sur la version syriaque, sans qu'on en sache l'époque, ayant probablement été très-altérées, n'offrent aucune ressource pour la critique.

10. Nous avons déjà fait remarquer (pages 289, 290) que les versions arabes n'étaient pas d'un grand poids dans la critique, tant à cause de leur peu d'antiquité et des sources d'où elles dérivent, qu'à cause de la liberté trop grande que se sont donnée les traducteurs, et de la négligence remarquable des copistes. En accordant à Hug que les Évangiles remontent jusqu'à la fin du IVe siècle, on ne leur donnerait pas pour cela une grande valeur critique; car il faudrait toujours reconnaître des corrections postérieures, faites en assez grand nombre pour ôter toute importance à cette version.

11. Nous avons déjà vu (pages 219, 222) que plusieurs savans ont rassemblé une multitude de fragmens de la version usitée avant saint Jérôme ; et si tous ces fragmens appartenaient à l'ancienne Italique, on serait sûr de l'avoir conservée ; mais il est reconnu qu'il y avait alors plusieurs versions latines du Nouveau-Testament. Cependant comme l'ancienne Italique était la version commune, il est plus vraisemblable que nous l'avons réellement dans ces collections. Cette version en effet

remontant aux temps apostoliques, étant claire et littérale, et ayant été à l'usage de l'Église romaine, la mère et la maîtresse des autres églises, doit être d'un grand poids dans la critique ; et ses leçons se trouvant confirmées par celles des plus anciennes versions, des plus anciens manuscrits et des pères de l'Église, sont ordinairement meilleures que celles de nos éditions ordinaires.

12. La version Vulgate n'étant dans le fond que l'ancienne Italique corrigée par saint Jérôme d'après le texte grec de son temps, doit avoir aussi son autorité ; mais comme elle a été corrigée à plusieurs reprises, et qu'elle a été quelquefois réformée non sur d'anciens manuscrits, mais d'après le texte grec des temps modernes, elle n'a pas autant de prix aux yeux des critiques que l'ancienne Italique.

13. La version gothique, par son ancienneté et sa fidélité, mérite quelques considérations dans la critique du Nouveau-Testament, malgré qu'elle ait été interpolée d'après les manuscrits de l'ancienne version latine qui était placée en regard.

14. La version slavonne s'accorde en général avec les plus anciens manuscrits, et ce qui prouve son mérite, c'est qu'elle a fourni les trois quarts des leçons que Griesbach a prises des versions, et qu'il a adoptées dans son édition.

§ IV. *Des pères de l'Église.*

Les pères de l'Église et les autres auteurs ecclésiastiques qui ont cité le Nouveau-Testament sont encore un excellent moyen de connaître les anciennes leçons du texte, et les leçons qu'on peut recueillir de leurs

écrits ont bien plus d'autorité que celles qu'on trouve dans nos manuscrits actuels. C'est ce que l'on concevra facilement, si l'on considère que les manuscrits dont se servaient les pères sont bien plus anciens que ceux que nous avons aujourd'hui, et que le texte que les pères commentaient était celui-là même que l'usage commun avait adopté, tandis que le texte de nos manuscrits actuels peut quelquefois n'avoir d'autre autorité que celle du copiste qui l'a transcrit. Michaëlis ne craint pas de dire qu'une leçon qui se trouve dans un père du v[e] siècle a la même autorité que si on la trouvait dans le manuscrit du Vatican, qui ne surpasse pas cette époque, et que si un père nous assurait que c'était la leçon commune des manuscrits de son temps, elle l'emporterait en autorité sur tous les manuscrits existans; mais que si une leçon se trouvait dans un père du III[e] siècle, dans Origène, par exemple, elle aurait plus d'autorité que si on la lisait dans le plus ancien de tous les manuscrits, qui sont loin en effet d'atteindre cette époque. Ces principes de Michaëlis, qui sont aussi ceux de Bengel, de Griesbach et de Bossuet, montrent l'utilité de l'examen des pères pour la critique du Nouveau-Testament. Mais pour pouvoir se servir des citations des pères en toute sûreté, il faut avoir une édition correcte du père qu'on examine ; celle de Théophylacte, par exemple, fourmille de fautes, et peut induire un critique en erreur. Il faut encore examiner quelle est sa langue. Ainsi, s'il écrit en syriaque, c'est la version syriaque qu'il cite, et sa citation ne sert immédiatement qu'à rétablir la version Peschito. S'il écrit en latin, c'est l'ancienne Italique qu'il cite, et sa citation fait connaître quelle était la leçon de l'ancienne version latine à cette époque; à moins

qu'il n'annonce que le texte grec lit ainsi. S'il écrit en grec, sa citation se rapporte au texte original et fait connaître la leçon qu'il portait dans son temps. De plus, il faut bien s'assurer si ce père cite l'Écriture exactement et mot à mot, ou s'il ne la cite point d'une manière libre en la paraphrasant et en y ajoutant ses propres paroles, ou enfin s'il fait ses citations seulement de mémoire. La valeur qu'on doit donner aux citations des pères n'est pas une chose sur laquelle tous les critiques soient d'accord. Elle donna lieu à une vive dispute en Italie dans le siècle dernier, entre Ansaldus, dominicain, et Pierre Barzanus de Brescia; ce dernier prétendait qu'on ne devait pas compter beaucoup sur les citations que les pères font de l'Écriture, parce qu'ils la citent ordinairement avec négligence et de mémoire. Ansaldus soutenait au contraire que les pères la citaient toujours très-exactement. Il y a certainement un milieu à tenir entre ces deux sentimens. Il est évident, pour quiconque examine la chose avec impartialité, que les pères ont cité au moins quelquefois l'Écriture librement et seulement de mémoire; car les apôtres eux-mêmes n'ont pas toujours cité l'Ancien-Testament mot à mot. Mais il faut avouer aussi que dans beaucoup de circonstances ils font leurs citations du Nouveau-Testament d'une manière exacte, et la preuve en est que la plupart de leurs citations se retrouvent dans quelqu'une des anciennes versions latines qui ont été recueillies. « Il est certain, dit Michaëlis, qu'ils n'ont pas fait leurs citations de mémoire aussi fréquemment que quelques critiques l'ont avancé, et souvent ce que l'on a pris pour des erreurs, surtout dans les pères latins, a été reconnu dans la suite pour des variantes que l'on retrouve dans des manu-

scrits anciens, comme on peut s'en assurer par les publications de Blanchini et de Sabathier. On ne doit donc pas rejeter la citation d'un père parce qu'elle diffère du texte ordinaire, avant d'avoir recherché d'abord si elle n'est point dans quelques manuscrits du Nouveau-Testament, et pour faciliter la comparaison, on doit tâcher de se procurer les extraits les plus soignés et les plus complets des écrits des pères. Quand donc on découvre dans des manuscrits une leçon qu'on avait prise pour une erreur de mémoire, on peut sans hésiter la classer entre les variantes; les temps dans lesquels vivait le père qui l'a citée, et les manuscrits dans lesquels elle est contenue, fourniront une preuve secondaire de son âge et de son authenticité (1). » Or on est fondé à croire que les pères citent exactement toutes les fois qu'ils commentent un texte, quand ils disent positivement que le texte porte telle ou telle leçon. Il est même très-probable, quoi qu'en dise Michaëlis (2), que dans leurs ouvrages polémiques, quand ils argumentent d'après un texte, il doit se trouver tel dans les Écritures, au moins quant au sens. On conçoit que non seulement les pères, mais même les hérétiques, les ennemis du christianisme, puissent dans certains cas nous apprendre ce que portait le texte sacré de leur temps. On n'a pas assez exploité la mine des pères. Griesbach a beaucoup examiné saint Clément d'Alexandrie et Origène, il serait à souhaiter qu'on fît le même travail sur saint Ephrem, saint Cyprien, Tertullien et les autres anciens pères.

(1) Michaëlis, *Introd. au N. T. Tom.* II. *pag.* 405, 406. *Traduct. franç.*

(2) *Ibid. pag.* 406.

§ V. *De la conjecture critique.*

On fait usage de la conjecture critique quand on corrige le texte sans l'autorité des manuscrits, des versions et des pères. On a mis en question si cette espèce de moyen de rétablir le texte était permis, au moins par rapport à celui du Nouveau-Testament, sur lequel nous avons tant de manuscrits, tant de versions, tant de leçons d'anciens pères, et tant d'éditions enfin, dans lesquelles il est moralement impossible que la vraie leçon ne soit pas conservée. Pous nous, nous ne pensons pas qu'on doive absolument condamner ce moyen critique, parce qu'il peut entièrement se faire qu'une faute commise par les premiers copistes se soit ensuite glissée dans tous les exemplaires du Nouveau-Testament ; mais il ne faut y recourir que très-rarement, et seulement dans les cas d'une absolue nécessité, quand, par exemple, la leçon commune paraît évidemment opposée au caractère et au but de l'auteur. La raison qui doit rendre très-rare l'emploi de la conjecture critique, c'est que le besoin qu'on en a diminue à proportion de la multiplication des copies du livre qu'on veut corriger, parce qu'il est presque impossible que tous les copistes fassent la même faute. Or, nous avons à présent, comme nous venons de le dire, une multitude de manuscrits, de versions, d'éditions d'anciens pères ; il est donc tout-à-fait invraisemblable que la véritable leçon du passage n'ait pas été conservée au moins dans quelques-uns. Ainsi il faut une grande nécessité pour recourir à ce moyen ; il faut que la leçon reçue ne puisse évidemment pas s'expliquer, qu'elle soit en opposition manifeste avec le but

et l'inspiration de l'auteur. Ce qui doit encore engager à la plus grande modération sur ce point, ce sont les fautes où sont tombés les plus habiles critiques. Origène, qui a quelquefois corrigé le texte par conjecture, et dont les conjectures ont passé dans les manuscrits, n'a pas toujours été heureux. Ainsi il ne paraît pas qu'il eût de bonnes raisons pour changer le mot Γερασηνων ou Γασαρηνων, qu'il trouvait dans tous les manuscrits de son temps, en celui de Γεργεσηνων, qui se trouve maintenant dans toutes nos éditions. Il a changé aussi sans raisons suffisantes *Bethanie*, qui se trouvait dans tous les manuscrits, en celui de *Bethabara* qu'on lit dans nos éditions (1). Saint Jérôme a aussi changé le mot Βεελζεβουλ, en Βεελζεβουβ, uniquement parce qu'il ne le comprenait pas, ce qui n'est pas une raison pour changer une leçon communément reçue (2). Érasme, qui a donné la première édition du Nouveau-Testament, a aussi eu recours à la conjecture critique, parce qu'il s'y est vu obligé par le peu de manuscrits qu'il avait à consulter; mais les découvertes qu'on a faites en critique et en philologie ont prouvé qu'il n'a pas toujours réussi. Bowyer a rassemblé toutes les conjectures que les plus habiles critiques ont proposées pour changer la leçon de quelques passages du Nouveau-Testament, et quoiqu'il y en ait plusieurs centaines, cependant Michaëlis prononce qu'il n'y en a pas une seule qui, après un examen impartial, conserve une vraie probabilité. Cependant Michaëlis lui-même en a proposé quelques-unes qu'on peut voir dans son Introduction (3), et il n'y en a pas

(1) Voyez Michaëlis, *Introd. au N. T. Tom.* II. *pag.* 434-441.
(2) *Ibid. pag.* 441.
(3) *Ibid. pag.* 442 *et suiv.*

une qui jusqu'ici ait été confirmée par quelque manuscrit. Tous ces motifs doivent engager à faire un usage très-sobre de la conjecture critique : « Nihil mutetur è conjecturâ, dit Griesbach, nihil sine testium, nempè codicum, versionum patrum autoritate (1). »

Après avoir exposé les moyens extrinsèques de critique du Nouveau-Testament, il faudrait parler des moyens intrinsèques, mais ils sont les mêmes que pour l'Ancien, à l'exception du parallélisme poétique, qui ne se trouve pas dans les livres du Nouveau-Testament, vu qu'ils ont tous été composés en prose.

Pour compléter tout ce qui regarde la critique du Nouveau-Testament, il est nécessaire de donner les règles qu'on doit suivre pour faire un usage légitime des moyens de corriger le texte grec.

§ VI. *Règles à suivre pour faire un usage légitime des moyens de corriger le texte grec du Nouveau-Testament.*

Ire RÈGLE. Une leçon qui se trouve dans tous les manuscrits, dans les versions et les pères de l'Église, et qui d'ailleurs ne répugne pas évidemment au contexte, ni au caractère, ni au but de l'auteur, est certaine. Disons, en passant, que comme la plus grande partie des leçons du Nouveau-Testament a ce caractère, il en résulte que le Nouveau-Testament dans sa partie majeure et substantielle est très-certainement authentique.

IIe RÈGLE. Une leçon qui est autorisée par tous les manuscrits, les versions et les pères, si elle répugne évidemment au contexte ou à l'inspiration de l'auteur, peut

(1) Griesbach, *Prolegom. in Novum Testamentum.*

absolument être corrigée d'après la conjecture critique, mais il faut, 1° que la leçon soit évidemment mauvaise; 2° qu'on puisse expliquer naturellement son introduction dans le texte; 3° il faut qu'on s'abstienne de l'insérer dans le texte.

IIIe Règle. Lorsqu'il y a plusieurs leçons, il faut choisir celle qui a en sa faveur les plus grandes autorités et qui est plus d'accord avec le contexte, le caractère et le but de l'auteur.

IVe Règle. Ce qui donne plus ou moins d'autorité aux divers témoignages, c'est-à-dire aux manuscrits, aux versions et aux citations des pères, c'est le plus ou moins d'antiquité et d'exactitude qu'offrent ces témoins.

Ve Règle. Une leçon autorisée par la version syriaque, l'ancienne Italique et par Origène, doit l'emporter sur une leçon autorisée par nos plus anciens manuscrits.

VIe Règle. Une leçon qu'un seul père du IIe ou du IIIe siècle nous assurerait être communément reçue dans les manuscrits de son temps, doit encore l'emporter sur une leçon qui se trouverait dans tous nos manuscrits actuels.

VIIe Règle. La division du texte du Nouveau-Testament en chapitres et versets, et même celle des mots, les points et virgules, ainsi que les accens qui l'accompagnent dans nos éditions ordinaires, étant modernes, et n'étant point l'œuvre des écrivains sacrés, on peut et on doit même s'en écarter, quand il y a de bonnes raisons de le faire. Cependant si le passage était dogmatique et qu'une différente ponctuation en changeât le sens, on devrait s'en tenir rigoureusement à la divi-

sion du texte, dans le cas où il aurait été ainsi divisé par les pères et les anciennes versions, et où il serait lu de cette manière par l'Église dans la liturgie.

Mais pour qu'on puisse mieux saisir le sens de ces règles critiques, nous allons en faire l'application à quelques passages du Nouveau-Testament.

I. Au chapitre VI, verset 13 de saint Matthieu, immédiatement après ces mots : *Et ne nos inducas in tentationem*, on lit dans la plupart des manuscrits et des versions : *Quia tuum est regnum, tua est virtus, tua est gloria in sæcula, amen*. Il s'agit donc de savoir si cette doxologie est authentique. Or il nous semble que si l'on fait une application des règles que nous venons d'exposer, on ne manquera pas de la regarder comme apocryphe, ou au moins comme très-douteuse. Car 1° elle ne se trouve point dans la version latine. On ne peut citer aucun manuscrit, soit de l'ancienne Italique, soit de la Vulgate, qui la contienne ; aucun des pères latins ne l'a lue ; elle ne faisait point partie de l'Oraison dominicale du temps des pères grecs, puisque Origène, saint Grégoire de Nysse, saint Cyrille, saint Maxime, qui expliquent *ex professo* cette Oraison, n'en disent rien. 2° Saint Luc, dans un endroit parallèle, c'est-à-dire lorsqu'il rapporte cette même Oraison dominicale (1), ne dit également rien de cette doxologie. 3° Il y a même des manuscrits qui ne la portent pas. Or dans ce conflit d'autorités qui se combattent, il n'est pas douteux, selon nous, qu'on ne doive préférer celle des témoins opposés à l'authenticité de cette doxologie, à celle des autres témoins qui lui sont favorables. Car première-

(1) *Luc.* XI. 4.

ment cette doxologie ne convient guère dans ce passage; en second lieu, il est plus facile d'expliquer son insertion que son omission. On explique, en effet, très-aisément son insertion. Saint Ambroise nous assure que le prêtre, dans la liturgie, après avoir récité l'Oraison dominicale, ajoutait cette doxologie; et cette assertion du saint docteur se trouve confirmée par le témoignage de toutes les liturgies orientales. Or la coutume où l'on était d'ajouter, dans l'office public, cette doxologie au *Pater*, l'aura fait joindre aussi de très-bonne heure dans les manuscrits. Mais il est bien plus difficile d'expliquer comment cette doxologie aurait pu être omise par la version latine, par tous les pères latins, et même par tous les pères grecs les plus anciens, si elle avait réellement fait partie de l'Oraison dominicale. C'est pour ces motifs que nos meilleurs critiques pensent que cette doxologie n'est pas canonique.

II. Au chapitre II, verset 14 de saint Luc, nos éditions ordinaires du texte portent mot à mot : *Gloria in altissimis Deo, in terrâ pax, in hominibus bona voluntas,* tandis que la Vulgate lit : *Gloria in altissimis Deo, et in terrâ pax hominibus bonæ voluntatis*. Il s'agit encore de savoir quelle est de ces deux leçons celle qu'on doit préférer. Pour nous, celle du grec nous semble préférable, pour les raisons que nous allons exposer. Il y a deux différences dans les deux leçons : la première regarde la préposition *in*, qui se trouve dans le texte grec actuel avant *hominibus*, et qui est omise dans la Vulgate. La seconde regarde le mot *bona voluntas*, qui est au nominatif dans le texte grec et au génitif dans la Vulgate. Or quant à la préposition *in*, il est clair qu'on ne doit pas

l'omettre ; en voici la raison : 1° elle se trouve dans tous les manuscrits qui ont été conférés jusqu'ici. Erasme parle bien d'un manuscrit qui l'omet, mais outre qu'on ne connaît pas ce manuscrit, l'omission peut être une faute du copiste, qui a voulu rendre son manuscrit conforme à la Vulgate ; 2° quoique la préposition *in* soit omise dans nos éditions latines, elle se trouve dans plusieurs anciens manuscrits de la Vulgate ; elle se trouve dans le manuscrit de Bèze, dans le manuscrit de Saint-Germain-des-Prés, cité par Sabatier ; dans le manuscrit de Fréjus, cité par Blanchini ; dans le manuscrit Harléiem, cité par Griesbach. Ainsi il y a plus d'autorités en faveur de cette préposition. Quant à la seconde différence, qui est plus importante, elle offre plus de difficultés, parce que les autorités se balancent davantage. Ainsi nous avons en faveur de la leçon *bonæ voluntatis*, 1° tous les manuscrits anciens et modernes de la Vulgate, 2° tous les pères latins, qui ont lu unanimement *bonæ voluntatis* ; 3° deux manuscrits grecs très-anciens, le manuscrit de Bèze et l'Alexandrin. D'un autre côté : 1° tous les autres manuscrits, sans excepter celui du Vatican, lisent *bona voluntas ;* 2° Origène, Eusèbe, saint Athanase, saint Ephrem, saint Chrysostome, et généralement tous les docteurs grecs qui ont cité le passage, ont lu *bona voluntas* au nominatif. Origène surtout, dont l'autorité est grande en cette matière, a cité le passage trois fois avec *bona voluntas* au nominatif. D'après cette discussion, il paraît plus probable que la leçon du texte grec actuel est la plus autorisée, et comme d'ailleurs elle est moins claire que celle de la Vulgate, et qu'elle est néanmoins conforme au génie de la langue grecque et à l'annonce de l'Ange, elle paraît préférable.

Cette leçon du grec signifie : « Gloire à Dieu au plus haut des cieux ! paix sur la terre, bienveillance envers les hommes ! » Remarquons toutefois que la leçon de la Vulgate, quoique un peu moins autorisée d'après les principes de la critique, est néanmoins très-respectable, et donne un sens plus clair et plus facile : « Gloire à Dieu au plus haut des cieux, et paix aux hommes de bonne volonté. »

IIe APPENDICE AU CHAPITRE SIXIÈME.

ÉLÉMENS D'HERMÉNEUTIQUE SACRÉE.

L'herméneutique en général est l'art d'interpréter le sens d'un livre : lorsqu'on l'applique à l'Écriture sainte elle prend le nom d'*herméneutique sacrée* (1). En traitant des sens de l'Écriture, nous avons déjà donné des principes fondamentaux d'herméneutique sacrée ; mais cette science est si nécessaire pour bien comprendre les livres saints, et d'un autre côté les protestans, les sociniens et les rationalistes surtout en ont tant abusé, que nous nous sommes cru obligé d'en traiter plus au long. Comme parmi les principes que prescrit l'her-

(1) Le mot *herméneutique* vient du grec ἑρμηνεύειν, *interpréter*. Au lieu du mot *herméneutique* on emploie très-souvent celui d'*exégèse* ou *exégétique*, comme on dit *exégète* pour *interprète*, quoique à la rigueur il y ait une différence : « Hermeneutica dici etiam potest *exegetica*, scilicet ars ; *exegesis* autem dicitur actus seu exercitium hermeneuticæ ; subdubito tamen, an non majori jure diceremus enarrationem, nam ἐξηγεῖσθαι est *exponere, enarrare*, disserere ; sed in re tam levis momenti nolim esse novator, » dit Jahn, dans *Enchiridion hermeneuticæ*, § 3. *pag.* 12-13.

méneutique sacrée, les uns sont également applicables aux deux Testamens, les autres ne concernent que l'Ancien, et d'autres enfin ne regardent que le Nouveau, nous diviserons l'herméneutique en herméneutique sacrée générale, en herméneutique de l'Ancien-Testament, et en herméneutique du Nouveau-Testament; ce qui formera trois articles, auxquels nous ajouterons un quatrième qui traitera des faux principes d'herméneutique adoptés par les protestans, les sociniens et les rationalistes allemands.

ARTICLE I.

De l'herméneutique sacrée générale.

L'herméneutique étant l'art d'interpréter le sens d'un livre, il faut 1° connaître le sens de ce livre; 2° en expliquer et en démontrer le sens. Ainsi il y a deux parties bien distinctes dans l'herméneutique : la première, qui donne les moyens de connaître le véritable sens, la seconde, qui fournit à l'interprète ceux de faire connaître aux autres le sens qu'il a découvert lui-même.

PREMIÈRE PARTIE.

Des moyens que donne l'herméneutique pour connaître le vrai sens de l'Écriture.

Les moyens de connaître le vrai sens de l'Écriture sont *intrinsèques* ou *extrinsèques*.

§ I. *Des moyens intrinsèques que donne l'herméneutique de connaître le vrai sens de l'Écriture.*

Pour comprendre le sens d'un livre, il faut non seu-

lement connaître toutes les significations, soit propres, soit métaphoriques des mots, mais il faut encore voir quelle est, de toutes ces différentes significations, celle qui convient à chaque passage en particulier du livre. Or on ne peut connaître les significations propres et métaphoriques qu'autant qu'on possède la langue dans laquelle un livre est écrit, et qu'on ne manque d'aucune des notions que l'usage attachait à certains mots.

1° La connaissance de la langue est nécessaire; car comment bien entendre un livre grec ou hébreu, si on ignore le grec et l'hébreu? Il est facile d'entendre un livre écrit dans une langue vivante, parce que ceux qui la parlent peuvent nous apprendre avec certitude la signification de tous les mots. On peut, sur leurs témoignages, composer d'excellens dictionnaires, qui nous donnent dans la langue qui nous est connue des mots synonymes de ceux de cette langue étrangère. C'est ainsi qu'un Français apprend avec facilité et certitude l'anglais, l'allemand et l'italien. Mais quand une langue est morte depuis très-long-temps, il est bien plus difficile de l'apprendre. Les seuls moyens que l'on a sont : 1° les témoignages de ceux qui ont connu cette langue quand elle était parlée, c'est-à-dire qui ont composé des dictionnaires ou des versions; 2° le témoignage de ceux qui, vivant quelque temps après, ont écrit dans un dialecte de cette langue; 3° le témoignage des auteurs eux-mêmes, ou qui ont expliqué la signification des mots, ou qui la désignent clairement par le contexte de leurs discours ou par d'autres endroits parallèles; 4° l'autorité des hommes savans, qui, ayant toujours lu et expliqué un livre, même depuis que la langue dans laquelle il est écrit a cessé d'être vulgaire, se sont tou-

jours accordés à donner le même sens à certains termes.

2° La connaissance de la langue ne suffit pas, il faut encore connaître les notions particulières que l'usage attachait aux mots. Ainsi il ne suffit pas de savoir que le mot בַּיִת signifie *maison*, et le mot חַלּוֹן *fenêtre*, il faut encore savoir ce que c'était que les maisons et les fenêtres des anciens Hébreux, car elles différaient beaucoup des nôtres. Il en est de même de דֶּרֶךְ qui désigne un *chemin* en même temps qu'il signifie *conduite*, *religion*, *dessein* qu'on se propose. Les mots *monter* et *descendre*, la *droite* et la *gauche*, le *devant* et le *derrière*, avaient aussi des notions propres et des significations particulières dans la langue des Hébreux. Il en est ainsi d'une multitude d'autres mots qui, quoique exprimés dans nos langues par des termes synonymes, portaient dans leur esprit des notions bien différentes. Les dictionnaires faits dans ces derniers temps donnent bien une partie de ces notions, mais on ne les apprend complètement que par l'histoire des usages antiques du peuple juif. Car toutes les significations des mots et toutes les notions particulières qu'on y attachait se connaissent par l'usage qui avait lieu au temps où écrivait l'auteur sacré; puisque parlant pour être entendu de ses contemporains, il a dû nécessairement se conformer à l'usage communément recu. « Scriptores sacri, dit Jahn, non minùs ac profani, lingua hominum suæ ætatis scribebant, et ab hominibus coævis intelligi volebant, quarè non poterant non observare leges loquendi eo tempore vigentes, et vocibus eas notiones nectere debebant, quas usus illius ætatis et gentis probaverat (1).» Ainsi cet

(1) Jahn, *Enchiridion hermeneuticæ*. § 7. *pag.* 22.

usage est comme le grand principe de toute l'herméneutique, principe qui n'est point établi sur des raisons *à priori* ou inventées à plaisir, mais sur le fait constant de l'usage, que tous les raisonnemens des hommes ne peuvent renverser : « Usus itaque loquendi primorum lectorum et ipsius authoris, dit encore Jahn, primum et summum est hermeneuticæ principium, à quo omnes regulæ interpretandi pendent. Nequaquàm igitur fluctuans aut arbitraria est interpretatio, ut quippiam opinari videntur, sed adstricta regulis necessariis et immutabilibus, quæ non à priori pro voluntate deductæ, aut ad libitum inventæ, sed ex usu loquendi illius ætatis et regionis, tanquàm facto, quod infectum fieri nequit, erutæ sunt (1). »

L'usage du discours se connaissait : 1° par le temps, puisque les significations des mots ne sont pas les mêmes à toutes les époques, mais qu'elles éprouvent souvent des modifications plus ou moins importantes ; 2° par le pays de l'écrivain : non seulement le dialecte varie selon les lieux, mais les mots acquièrent des significations nouvelles. Les mots grecs du Nouveau-Testament, par exemple, n'ont pas toujours le même sens que dans les auteurs profanes ; 3° par la religion de l'auteur, puisque la religion donne aux mots plusieurs significations qu'ils n'ont pas dans l'usage ordinaire : ainsi le mot עָשָׂה qui dans le langage ordinaire signifie *faire*, prend le sens de *sacrifier* quand il s'agit du culte sacré ; 4° par la forme du gouvernement civil ou religieux, parce que les mots qui signifient les magistrats ou les prêtres présentent à l'esprit des

(1) *Enchirid. hermen.* § 7. *pag.* 32.

notions différentes, quand le gouvernement ou la religion sont changés ; 5° par l'usage de la vie commune, qui adopte plusieurs expressions proverbiales ou hyperboliques qu'il faut bien se garder de prendre suivant la rigueur des termes ; 6° par les mœurs, les rites et les coutumes, en un mot, par l'histoire et les antiquités du peuple pour lequel on écrit, puisque la connaissance de toutes ces choses nous apprend les véritables idées qu'on doit se former des objets dont parlent les écrivains sacrés ; 7° enfin par la connaissance du génie, du caractère de l'écrivain sacré ; car s'il est érudit, éloquent, philosophe, il faudra l'entendre différemment que s'il était moins lettré.

Voilà les moyens généraux pour connaître les significations propres des mots, mais outre leur signification propre, les mots ont encore une signification *tropique* ou *figurée*.

Un trope est une figure de mots dans laquelle l'on transporte à un terme la signification d'un autre mot, à cause de quelque rapport qu'il y a entre les idées représentées par ces deux mots. Ainsi on donne au mot *lion* la signification de *courageux*. Si le rapport n'est signifié que par un mot, c'est une *métaphore* ; s'il est formellement exprimé, c'est une *comparaison*. Si le rapport est signifié dans toute la suite du discours, c'est une *allégorie*.

Pour connaître et expliquer un trope, il faut 1° connaître quand une expression est tropique ; 2° comprendre dans quel sens elle est tropique.

Il est facile de reconnaître quand une expression est tropique dans une langue qui est nouvelle ; mais il n'est pas toujours si aisé de le découvrir dans une langue

ancienne et surtout dans celle des Hébreux. Car pour cela il faut bien connaître non seulement cette langue, mais encore les choses d'où les Hébreux tiraient leurs tropes et leurs métaphores. Or ils les empruntent : 1° des choses naturelles : la lumière et les ténèbres, le jour et la nuit, les eaux et les fontaines, les torrens et les pluies, les arbres, les animaux, les pierres précieuses, sont autant d'objets qui fournissent leurs images et leurs comparaisons ; 2° des emplois de la vie commune, de la vie pastorale, de l'agriculture, des moissons, des vendanges et de tous les travaux rustiques ; 3° des choses sacrées, comme des temples, de l'autel, des offrandes, des sacrifices, des choses immondes, des vêtemens sacrés, etc. ; 4° de l'histoire sacrée, comme de la création, du déluge, de la captivité d'Égypte, du passage de la mer Rouge, de la loi donnée sur le mont Sinaï, du soleil arrêté sous Josué, etc. ; 5° des usages ou des idées qui avaient lieu dans ces anciens temps. Ainsi Dieu est représenté, par Isaïe, portant un diadème, et élevé sur un trône qui remplissait une partie du lieu où il siégeait ; image tirée de la coutume des rois d'Orient, qui siégeaient ainsi sur leur trône.

Pour passer du sens propre au sens tropique il n'est pas nécessaire qu'il y ait ressemblance ou analogie entre les deux idées, il suffit qu'il y ait entre elles quelque connexion : ainsi les Hébreux mettent l'antécédent pour le conséquent, la cause pour l'effet, le contenant pour le contenu, l'abstrait pour le concret, le genre pour l'espèce et *vice versâ*.

Mais quand on s'est assuré qu'une expression est tropique ou figurée, il faut encore concevoir dans quel sens elle est prise au figuré, c'est-à-dire qu'il faut com-

prendre sous quel rapport on compare les idées. Comme ce rapport ou fondement du trope n'est autre chose qu'une similitude ou connexion ou dépendance des deux idées, quand on connaît bien cette ressemblance ou cette liaison, l'intelligence du trope n'a plus de difficulté.

Pour s'assurer qu'on a bien compris le trope, on n'a qu'à suppléer le sens propre au sens tropique; si le passage par cette substitution devient clair, on a bien saisi le trope; s'il reste obscur, on ne l'a pas deviné. Or cela arrive plus d'une fois, parce que nous ne connaissons pas tous les tropes de la langue hébraïque, ni tous les rapports sous lesquels on les applique.

Pour comprendre la justesse et la propriété des tropes bibliques, il faut connaître les usages et les idées dominantes du peuple juif. Nous ne nous aviserions pas de comparer un homme fort et laborieux à un âne, des dames opulentes à des vaches, le culte des idoles à la fornication et à l'adultère : cependant en Palestine, où le bœuf et l'âne étaient très-considérés, on pouvait sans bassesse hasarder de pareilles comparaisons.

Quand on a connu toutes les significations propres et tropiques dont les mots sont susceptibles, il faut encore déterminer celles qui conviennent au passage qu'on cherche à comprendre. C'est pourquoi nous allons exposer les moyens de déterminer les significations propres et les moyens particuliers qui servent à fixer les significations tropiques.

1. Le sens propre des mots se connaît 1° par le contexte; 2° par le sujet ou la matière dont il s'agit; 3° par le dessein de l'auteur; 4° par l'occasion ou le motif qui l'a porté à écrire; 5° par les circonstances historiques;

6° par les lieux parallèles; 7° enfin par l'analogie de la doctrine.

1° Par contexte, on entend la liaison qu'il y a entre les antécédens et les conséquens. On peut considérer cette liaison dans une proposition isolée, et alors c'est dans le rapport du sujet avec l'attribut qu'on la considère; on peut l'envisager dans plusieurs propositions et voir le rapport qu'elles ont entre elles. Enfin on peut considérer cette liaison des antécédens et des conséquens dans toutes les propositions qui composent le livre.

Il est évident qu'un sens opposé au contexte, c'est-à-dire qui répugne aux antécédens et aux conséquens, ne saurait être vrai, puisque l'auteur sacré ne saurait se contredire. Il est encore évident que le sens qui seul s'accorde avec le contexte est le véritable, puisqu'il résulte nécessairement du discours de l'écrivain sacré. Mais un sens qui convient au contexte n'est pas uniquement pour cela véritable, puisqu'il pourrait absolument se faire qu'un sens s'accordât avec les paroles de l'auteur sans qu'il l'eût eu en vue. Au reste, il arrive quelquefois que le sens de l'auteur sacré est déterminé soit par les attributs du sujet dont il s'agit, soit par la détermination même de l'auteur, soit par le parallélisme poétique.

Le contexte, bien examiné et bien compris, nous apprend à restreindre ou à étendre les significations des mots qui ont quelquefois une certaine latitude, à suppléer les ellipses et les réticences, à fixer les énallages, à restreindre les expressions générales, à étendre les particulières. Mais il faut bien se garder de suppléer des ellipses que le contexte ne nécessite pas, et uniquement pour faire disparaître un miracle ou un mystère,

ce qui est l'excès des rationalistes de nos jours, et surtout de Paulus. Le contexte, bien médité, nous apprend le dessein de l'auteur, le sujet qu'il traite, dont la connaissance sert à son tour à modifier les significations des mots et le sens des phrases, comme nous allons le montrer.

2° Le sujet ou la matière dont il s'agit est encore un bon moyen de déterminer la signification des mots. Quand on connaît parfaitement la matière dont traite un ouvrage, on l'entend facilement, sans cela tout est obscurité et confusion. Or, l'herméneutique prescrit comme règle certaine de tenir pour vrai le sens qui convient au sujet, et de rejeter comme faux celui qui y est contraire. Mais pour ne pas s'y méprendre, il faut bien connaître le sujet ; car s'il était au-dessus de notre raison, comme il arrive dans les mystères, il ne pourrait guère fournir de lumière certaine pour fixer le sens de quelques expressions proverbiales, hyperboliques, et beaucoup trop générales. « Regulam itaque constituimus, dit Jahn, ut notio, vel sensus qui solus, aut saltem magis, quàm quilibet alius, convenit substratæ materiæ, verus ; qui verò eidem repugnat, falsus sit. Hâc normâ rectè utemur, si materia substrata sit plenè et clarè cognita, quod autem secus est, si agitur de rebus aut doctrinis sublimioribus, quæ intellectum humanum eatenus transcendunt, ut modum existendi perspicere non possimus ; quarè ad has veritates regula extendenda non est (1). » Il faut dans ce cas réduire de semblables expressions au sens modéré que demande la nature du sujet.

(1) Jahn, *Enchirid. hermen.* § 25. *pag.* 76, 77.

3° Le dessein de l'auteur ou ce qu'il se propose d'établir dans son ouvrage, ou dans quelque partie de son ouvrage, est encore un excellent moyen d'interprétation. Ce dessein est comme l'ame de tout le livre ; tout est clair quand on le conçoit ; tout est obscur quand on l'ignore. On peut regarder comme faux un sens qui répugne à ce dessein, ou qui s'y accorde moins bien que tous les autres. On connaît ce dessein ou par la déclaration expresse de l'auteur, ou par l'histoire, quand elle nous en dit quelque chose, ou, au défaut de ces moyens extrinsèques, par la lecture attentive et souvent répétée de l'écrivain sacré. C'est ainsi qu'on a connu le dessein du livre de Job, des Épîtres de saint Paul, etc. Ce dessein une fois connu nous donne l'intelligence non seulement de ce que l'auteur dit, mais de ce qu'il ne dit pas.

4° L'occasion ou le motif qui a engagé un auteur à écrire, et qui a beaucoup de rapport avec le dessein qu'il se propose, sert assez souvent à nous faire connaître le vrai sens d'un passage. C'est ce qui a lieu pour quelques Psaumes, pour les Épîtres des apôtres, et même pour quelques autres livres de l'Écriture. Or on connaît le motif qui a engagé un auteur à écrire, ou par sa propre bouche, ou par l'histoire de son temps, ou par la considération du livre sacré et de toutes ses parties. Mais pour ne pas abuser de ce moyen, voici les règles qu'on doit observer : 1° il ne faut pas employer ordinairement le contexte et le but de l'auteur pour nous faire deviner des significations nouvelles, mais seulement pour nous faire choisir celles des significations admises par l'usage qui conviennent davantage. 2° Il n'est permis de conclure une signification du seul

contexte ou du seul but de l'auteur, que lorsque les autres moyens manquent, comme il arrive dans les mots ambigus ou qui ne se trouvent qu'une fois. 3° Dans ce cas même il faut soigneusement comparer le sens deviné par le contexte ou le but de l'auteur avec l'usage et le génie de la langue, pour voir s'il s'y accorde.

5° Les circonstances historiques qui ont rapport à l'histoire du temps, du lieu, du caractère de l'écrivain sacré, sont encore un excellent moyen de connaître le vrai sens de l'Écriture. Or, pour savoir au juste ce que dit un auteur sacré, il est important de connaître son pays, le temps où il a vécu, son degré d'érudition et son style. On interprète un peu différemment un philosophe et un théologien qu'un homme qui n'a aucune teinture de ces connaissances. On entend autrement un poète et un orateur que celui qui écrit dans le style le plus simple. Isaïe et Amos, saint Paul et saint Luc, ne doivent pas être interprétés absolument de la même manière. Il est aussi important de connaître la forme du gouvernement civil et religieux au temps où écrivait l'auteur sacré, et quelle était la théologie, les usages et les maximes dominantes de son siècle. En un mot, il faut en quelque sorte oublier son siècle pour se transporter dans celui de l'écrivain inspiré, c'est le meilleur moyen d'entrer dans ses pensées, et de comprendre le véritable sens de ses paroles. Une lecture assidue du livre sacré et des auteurs contemporains peut nous apprendre toutes ces circonstances historiques qui sont si utiles pour comprendre parfaitement les saintes Écritures.

6° Les endroits parallèles. On entend par endroits parallèles des passages qui, quoique éloignés les uns des autres, sont néanmoins semblables, soit parce qu'ils

contiennent les mêmes mots, soit parce qu'ils expriment la même histoire ou la même doctrine. Dans le premier cas, le parallélisme est verbal; dans le second, il est réel. L'un et l'autre sont très-utiles pour déterminer la signification des mots et le sens des écrivains sacrés; car il est manifeste que si le sens d'un des deux endroits parallèles est clair et déterminé, on peut s'en servir pour expliquer celui de l'autre passage qui est plus obscur et moins déterminé. Mais pour ne pas se méprendre dans l'usage de ce moyen, il faut que les deux endroits soient véritablement parallèles, c'est-à-dire ou que les mots soient non seulement les mêmes, mais qu'ils soient encore employés dans les mêmes circonstances, ou qu'il s'agisse dans les deux endroits de la même chose. Il faut ensuite examiner le passage qui est le plus clair, et s'en servir pour expliquer l'endroit le plus obscur. Les endroits parallèles tirés du même auteur ou du même livre sont préférables à ceux qui seraient tirés d'écrivains différens, puisque alors on explique un auteur par lui-même, ce qui est un moyen très-direct et très-certain de connaître sa pensée; néanmoins les endroits parallèles tirés des livres différens peuvent être employés quand ils sont clairs et bien déterminés, puisqu'il est permis d'expliquer les uns par les autres des auteurs qui ont écrit dans la même langue. Cependant s'ils avaient vécu dans un temps très-éloigné de celui de l'écrivain qu'on veut expliquer, et s'il y avait quelque raison de penser que les mots ont pu acquérir quelque nouvelle signification dans cet intervalle de temps, on ne pourrait point s'en servir en toute sûreté. Comme le Nouveau-Testament a été écrit selon le génie de la langue hébraïque, et qu'il contient

le développement des vérités contenues dans l'Ancien, on peut absolument expliquer l'un par l'autre, mais la règle n'est pourtant pas sans exception. D'abord les mots n'ont pas dans le Nouveau-Testament tous les sens que les termes correspondans peuvent avoir dans l'Ancien, puisque les langues sont différentes ; et quoiqu'il y ait accord dans le fond de la doctrine, qui a été inspirée par le même Esprit, cependant il est certain qu'elle est plus abondante, plus développée et plus complète dans le Nouveau-Testament. Ainsi, vouloir attribuer aux écrivains de l'Ancien-Testament des notions plus claires, plus développées, plus parfaites qu'aux auteurs du Nouveau, serait donner dans l'excès. Les citations de l'Ancien-Testament faites par les écrivains du Nouveau ne sont pas même toujours des endroits parallèles, puisque, selon le sentiment des meilleurs interprètes catholiques, ils n'ont pas toujours cité les anciennes prophéties dans le sens littéral, mais dans le sens spirituel, et quelquefois même dans le sens accommodatice, comme nous l'avons déjà remarqué en traitant des sens de l'Écriture sainte.

Outre le parallélisme réel et verbal, il y a encore le parallélisme poétique, qui, dans les livres poétiques, est un grand moyen d'interprétation.

Il y a deux espèces principales de parallélisme poétique. Le premier consiste à répéter dans le deuxième membre d'une phrase l'idée énoncée dans le premier, comme dans ces mots du psaume : *In exitu Israel de Ægypto, domus Jacob de populo barbaro* (1). La deuxième espèce consiste à énoncer dans le deuxième membre

(1) *Ps.* CXIII. 1.

l'idée contraire à celle du premier, comme dans ce verset du livre des Proverbes : *Memoria justi cum laudibus, et nomen impiorum putrescet* (1). Il est évident que ce double parallélisme est d'un grand secours. Ainsi, pour déterminer le sens des mots ambigus, on doit toujours préférer, parmi les significations dont ils sont susceptibles, celle qui conserve le parallélisme. C'est par ce moyen que, dans ces derniers temps, on a fixé d'une manière sûre et satisfaisante le sens de plusieurs passages ambigus, qui jusqu'ici avait échappé à la sagacité des interprètes.

7° L'analogie de la doctrine est encore un excellent moyen d'interprétation. Si on explique les points obscurs des lois d'un législateur d'après les passages clairs de la législation, et conformément au dessein et à la fin qu'il se propose, pourquoi n'expliquerait-on pas les points obscurs de nos Écritures d'après les endroits clairs de la doctrine révélée, et conformément à la fin et au dessein que Dieu s'est proposé en la révélant? On doit le faire avec d'autant plus de raison que toute l'Écriture étant inspirée de Dieu, ne saurait être opposée à elle-même. Ainsi on ne doit jamais admettre un sens qui serait opposé à une doctrine clairement énoncée ailleurs et qui répugnerait à l'analogie des choses révélées. Mais le sens des vérités dogmatiques ne se connaît pas seulement par les paroles de l'Écriture, il se connaît encore par l'interprétation qu'en a faite la tradition des premiers siècles. Quand donc les plus anciens pères s'accordent à entendre les paroles de l'Écriture dans un certain sens, il doit être nécessairement admis,

(1) *Prov.* x. 7.

comme venant des apôtres eux-mêmes. Si l'on admet le témoignage des rabbins, du Talmud, de Joseph, de Philon, et même des auteurs profanes, pour prouver le sens du Nouveau-Testament, pourquoi refuserait-on d'admettre celui ou des disciples des apôtres ou de ceux qui ont été instruits par ces hommes apostoliques? Toutes les fois donc qu'il s'agira de textes dogmatiques, on ne devra jamais s'écarter du sens donné par la primitive Église. Ce principe, qui a été admis par l'Église anglicane, par Leclerc lui-même, ce critique si hardi, et par plusieurs autres savans protestans, suffit pour réfuter la doctrine des rationalistes.

2. Quant aux significations tropiques ou figurées, voici les règles particulières qu'il faut suivre pour les fixer.

1° On ne doit recourir à la signification tropique que quand il y a nécessité; or cette nécessité existe lorsque le contexte, le sujet, le dessein, le parallélisme, l'analogie de la doctrine, les circonstances historiques, exigent qu'on passe du sens propre au sens tropique; il y a encore nécessité de recourir au sens tropique quand le sens *propre* est absurde, et que l'attribut ne peut dans le sens *propre* convenir au sujet.

2° Dans l'exposition des lois et des dogmes, et dans les simples récits, on ne doit point recourir aux significations tropiques, surtout quand elles sont rares et extraordinaires. Les historiens et les législateurs parlent plus simplement.

3° On ne doit jamais admettre un trope, à moins qu'il ne soit justifié par l'usage, qui est le grand maître de toutes les significations propres et figurées, comme nous l'avons déjà prouvé un peu plus haut; et

on connaît cet usage par la lecture des Écritures et des livres composés dans les dialectes de la langue hébraïque. Ainsi on ne peut entendre les paroles de l'institution de la divine Eucharistie : *Hoc est corpus meum* (1), dans le sens figuré, puisqu'on ne peut prouver que le pain fût un trope du corps de JÉSUS-CHRIST.

3. Après avoir fixé les significations propres et tropiques des mots, il faut encore déterminer les *emphases*. L'*emphase,* selon Quintilien, est une certaine forme du discours, qui lui donne un sens plus énergique que celui que semblent comporter les paroles : « Virtus orationis, altiorem præbens intellectum quàm quem verba per se ipsa declarant (2). » Ainsi, quand nous disons à quelqu'un : « *Montrez que vous êtes un homme,* nous ne prétendons pas l'engager à se conduire comme un individu du genre masculin, sens que paraissent exprimer ces paroles, mais comme un homme fort et courageux. Parmi les exemples de ce genre que nous fournit l'Écriture, nous citerons cette apostrophe de David à Abner dormant auprès de Saül : *Numquid non vir tu es?* Dans cette phrase, le mot *vir* a évidemment le sens d'*homme vaillant, brave, courageux ;* d'ailleurs le reste de l'apostrophe ne laisse aucun doute à ce sujet : *Et quis alius similis tibi in Israel? quarè ergo non custodisti dominum tuum regem* (3)? Nous croyons devoir faire observer que les interprètes ont généralement beaucoup trop multiplié les emphases : ils en ont trouvé dans les pensées grandes et sublimes, tandis que l'emphase ne regarde que les mots; ils en ont aussi trouvé

(1) *Matth.* XXVI. 26.

(2) Quint. *Institut. orat. l.* VIII.*c.* III.

(3) 1 *Reg.* XXVI, 15.

dans certains tropes qui, à la vérité, ne sont pas usités parmi nous; mais ils auraient dû considérer que ces mêmes tropes sont consacrés dans le style oriental, et conformes à son usage. Enfin on a voulu transformer en emphases tous les idiotismes de la langue hébraïque, telles que certaines formes des verbes, le pluriel mis pour le singulier, l'abstrait pour le concret, le substantif pour l'adjectif, la répétition des synonymes; toutes ces manières de parler, quoique différentes des nôtres, sont consacrées par l'usage du style oriental, et ne peuvent être, par conséquent, de véritables emphases qui donnent aux mots une signification plus forte que celle qu'ils ont par l'usage. Nous n'admettons pas non plus des emphases constantes, c'est-à-dire telles qu'elles rendent les mots emphatiques toutes les fois qu'ils sont employés; car s'il y en avait de cette nature, dès lors le mot aurait par l'usage une signification plus forte, et cesserait par conséquent d'être proprement emphatique, puisque l'emphase, d'après la définition de Quintilien, donne au mot une signification plus forte que celle qu'il a par l'usage. « Interpretes Bibliorum, dit judicieusement Jahn, aliam fecerunt *constantem*, aliam *temporariam;* verùm prior commentitia est; nam si verbum quodpiam constanter occurrit cum augmento significationis, hæc significatio, ità aucta, constanti usu facta est ordinaria, ut non nisi impropriè emphasis dici possit (1). »

Les véritables emphases sont donc uniquement celles qui donnent aux mots plus de sens qu'ils n'en expriment dans leur acception ordinaire; ce qui a lieu 1° dans

(1) Jahn, *Enchirid. hermen.* § 42. *pag.* 130.

les constructions qu'on appelle *prégnantes* (1), comme dans : *Et pavebunt ad Dominum* (2), qui est pour : *et pavebunt accedendo ad Dominum* (3) ; 2° lorsque la signification ordinaire est au-dessous, soit du dessein de l'auteur, soit de la grandeur de la chose qu'il veut exprimer, soit enfin de la véhémence de la passion qui le fait parler, de manière que si on prenait les termes dans leur acception ordinaire, sans rien ajouter à leur signification, le discours serait froid et tout-à-fait insignifiant. Ainsi dans l'apostrophe que nous avons citée un peu plus haut, le dessein de David est évidemment de désigner par le mot *vir* quelque chose de plus qu'un simple individu du sexe masculin, et par conséquent la signification ordinaire du terme *homme* est au-dessous du dessein de David, ce qui veut dire que le terme *vir* est, dans ce passage, véritablement emphatique. Jahn cite un certain nombre d'emphases véritables (4).

Il arrive assez souvent qu'en expliquant l'Écriture sainte d'après ces règles, on rencontre des passages qui semblent se contredire. Or comme l'Écriture, qui est divinement inspirée, ne saurait être réellement opposée à elle-même, l'interprète a besoin de quelques règles pour lever ces contradictions apparentes. Voici celles que la raison même lui prescrit, et dont les unes sont générales, et les autres regardent plus particulièrement les contradictions dogmatiques, prophétiques, ou historiques.

(1) Voyez J. B. Glaire, *Principes de gramm. hébr. et chal.* § CCCCLXIX. *pag.* 144. *seconde édit.*

(2) *Hos.* III. 5.

(3) Voyez plus haut, *pag.* 254, 255.

(4) Voyez *Enchirid. hermen.* § 45, *pag.* 134, 135.

1. Le premier devoir d'un interprète qui découvre quelque contradiction entre deux passages de l'Écriture est 1° d'examiner avec soin si l'un des deux n'est point interpolé. Dans ce cas, la critique lui apprendra à rétablir la vraie leçon, et la vraie leçon, à son tour, lui donnera les moyens de concilier les passages opposés. C'est ainsi qu'on lève les contradictions qui paraissent exister entre les livres des Paralipomènes et ceux des Rois. 2° De s'assurer si les deux endroits ont été bien interprétés ; l'herméneutique, en lui découvrant le vrai sens des deux passages, lui fournira le moyen de les accorder ensemble. 3° De voir, dans le cas où ils seraient bien interprétés l'un et l'autre, s'ils sont inspirés tous les deux, car dans le cas où l'un ne le serait point, il n'y aurait aucune nécessité de l'accorder avec celui qui l'est réellement (1). 4° De s'attacher surtout à bien connaître si la contradiction est réelle, c'est-à-dire si dans les deux endroits le sujet et l'attribut de la proposition qui semble contradictoire sont les mêmes ; si l'un est affirmé ou nié de l'autre, dans le même temps et sous le même rapport. Or cet examen lui découvrira nécessai-

(1) Quand nous supposons qu'il y a des passages de l'Écriture qui ne sont pas divinement inspirés, nous l'entendons de certains discours qui n'ont pas été inspirés aux personnes qui les ont tenus, quoique l'auteur sacré qui les rapporte ait été lui-même mu par l'Esprit saint pour les rapporter : tels sont, par exemple, les discours des amis de Job, que l'auteur du livre, inspiré lui-même, ne nous a pas donnés comme dictés par l'Esprit saint à ces mêmes amis. Or, comme de semblables discours sont l'œuvre de personnes faillibles, ils peuvent renfermer des erreurs, et par conséquent être en opposition avec d'autres passages de l'Écriture qui ont été réellement inspirés à leur auteur.

rement, ou que le sujet et l'attribut ne sont pas les mêmes, ou que les deux endroits ne paraissent opposés que par l'omission de quelques circonstances que l'écrivain sacré aura retranchées, parce qu'elles étaient suffisamment connues de ceux pour qui il écrivait.

2. Quand deux passages qui regardent le dogme paraissent opposés, il faut examiner celui où la doctrine est plus clairement exposée, et s'en servir pour expliquer l'autre, qu'on verra alors s'accorder parfaitement avec lui. Si l'opposition se trouve entre des passages de l'Ancien et du Nouveau-Testament, il faut examiner si cette opposition ne vient point 1° de ce que le dogme est moins développé dans l'Ancien-Testament que dans le Nouveau. Ainsi, au dogme de la vie future, obscurément expliqué dans l'Ancien-Testament, on ajoute avec plus de clarté dans le Nouveau, les récompenses et les peines éternelles. 2° De ce que l'Évangile étant plus parfait, condamne ce qui était permis parmi les Juifs; ainsi la polygamie, permise dans l'ancienne loi, est réprouvée dans la nouvelle.

3. Pour faire disparaître les contradictions prophétiques qui ont lieu, soit quand deux prophètes semblent se contredire ou quand ils paraissent être opposés à l'événement qui doit accomplir leurs oracles sacrés, il faut examiner avec grand soin, 1° si la prophétie n'est pas conditionnelle; car si elle l'était véritablement, elle pourrait paraître en opposition avec une prophétie absolue, et répugner à l'événement qui doit l'accomplir; 2° si les deux prédictions ont absolument le même objet, si le temps de leur accomplissement est bien le même, et enfin si elles ont été faites sous le même rapport; si, en un mot, elles ne présentent rien de diffé-

rent dans aucune de leurs circonstances; 3° si les paroles du prophète n'énoncent point un commandement fait à certaines personnes, et qui, pouvant n'avoir pas été exécuté par leur faute, a empêché l'effet des promesses divines : ainsi quelques interprètes prétendent que si les douze tribus eussent obéi au commandement que Dieu leur avait fait de revenir dans la Palestine, une nouvelle division de la terre aurait eu lieu, et un nouveau temple admirable, et tel qu'il nous est décrit par Ézéchiel, aurait été élevé, comme le promet ce prophète, et que si cette promesse resta sans exécution, c'est à cause de l'infidélité des dix tribus, qui ne revinrent point avec les deux autres; 4° si la prophétie n'est point parabolique; car dans une prophétie parabolique on ne doit point exiger rigoureusement l'accomplissement de toutes les circonstances, puisqu'il y en a plusieurs qui ne sont que pour l'ornement.

4. Quant aux contradictions historiques, il y a plusieurs observations à faire : 1° il faut tenir pour maxime que tous les faits qui ont ensemble quelque ressemblance ne sont pas toujours les mêmes : ainsi les multiplications des pains dont il est parlé dans l'Évangile, les expulsions des changeurs du temple, plusieurs guérisons, quoique assez semblables dans plusieurs circonstances, ne sont cependant pas réellement les mêmes. C'est par ce principe qu'on a fait disparaître plusieurs contradictions apparentes des Évangiles, et que les narrations des historiens de la résurrection ont été accordées de la manière la plus satisfaisante. Cependant ce serait évidemment abuser de ce principe, que de multiplier par trop les faits semblables, si on n'avait d'autre motif de le faire que le besoin de concilier les écrivains

sacrés. Quelques auteurs de Concordes n'ont pas été exempts d'un pareil défaut. 2° Quand ce sont les mêmes historiens qui rapportent des passages en apparence contradictoires, il faut examiner si la contradiction apparente ne vient point d'une omission de circonstances, parce que dans un endroit ce fait est rapporté plus succinctement, et dans un autre avec plus de détails. 3° On ne doit jamais perdre de vue que les personnages dont il est parlé dans les écrivains sacrés peuvent avoir deux noms, deux pères différens, et peuvent être omis dans les généalogies, qui, chez les Juifs, n'étaient pas toujours complètes. On doit encore remarquer que les nombres ne sont pas mis exactement; on retranche souvent plusieurs années pour obtenir un nombre rond : on se sert quelquefois d'un nombre déterminé pour exprimer un nombre indéterminé. Enfin il faut considérer que les mêmes choses peuvent être considérées dans différens temps, dans différens lieux et sous différens rapports. Avec ces moyens, on peut concilier la plupart des contradictions apparentes des écrivains sacrés, et quand ils ne suffisent pas, on doit bien se garder de prononcer qu'il y a contradiction réelle, mais il faut faire un examen plus approfondi. Que de choses qui ne nous paraissent contradictoires que parce que nous ne connaissons pas suffisamment la langue, les objets, les usages et toutes les circonstances dont parlent les auteurs sacrés! Que de passages qui semblaient autrefois inexplicables, et qui cependant ont été expliqués d'une manière très-satisfaisante par les recherches des interprètes! Or nous avons plus d'un motif d'espérer qu'il en sera de même de ceux qui paraissent encore aujourd'hui inconciliables.

§ II. *Des moyens extrinsèques que donne l'herméneutique de connaître le vrai sens de l'Écriture sainte.*

Outre les moyens dont nous venons de parler, et qui tiennent en quelque sorte à l'herméneutique même, il en est plusieurs autres qui sont en dehors d'elle, mais dont elle ne peut se passer. Ces moyens sont les sciences que doit posséder un interprète avant d'entreprendre l'explication des livres sacrés. Or, parmi ces sciences, il faut placer au premier rang la grammaire de la langue dans laquelle ont été écrits les livres sacrés; car comment expliquer le sens littéral d'un livre, si on ignore la grammaire de l'idiome dans lequel il a été composé? Ainsi un interprète qui veut connaître le sens par lui-même, ne doit ignorer ni la partie étymologique, ni la syntaxe de la langue sainte, ni les idiotismes ou manières de parler qui lui sont propres. La *Grammaire sacrée* de Huré peut absolument suffire quand on ne connaît pas les langues bibliques; mais quand on n'y est pas étranger, on peut se servir avec fruit de la *Philologie sacrée* de Glassius avec les additions de Dathe.

Une autre science nécessaire pour bien comprendre l'Écriture est la critique; car il y a dans ce livre divin des endroits dont la vraie leçon est douteuse, comme nous l'avons déjà fait observer plusieurs fois : et avant d'essayer de découvrir le sens de ces passages, il faut commencer par la déterminer : or c'est ce qu'apprendra la critique sacrée.

Une troisième science non moins importante est la rhétorique et la poésie sacrées; car comment pourrait-on saisir toutes les beautés du style des écrivains sacrés? comment en connaître toute la sublimité, si l'on

ignore les divers genres de figures et de poésie que renferment leurs livres? La *Rhétorique sacrée* de Glassius et le beau *Traité de la poésie des Hébreux*, par R. Lowth, donneront une connaissance suffisante de ces deux sciences et mettront à même d'apprécier les beautés inimitables des compositions hébraïques.

Une quatrième science nécessaire pour bien comprendre l'Écriture est la dialectique, qui nous apprend à faire l'analyse d'un livre, à en apercevoir le sujet et le but principal, à remarquer l'enchaînement de ses parties, et à suivre la liaison des raisonnemens. Un bon dialecticien distinguera avec finesse ce qui conduit au but de l'auteur et ce qui en éloigne ; il élaguera une foule d'interprétations incohérentes ; il distinguera au premier coup d'œil ce qui fait les contradictions apparentes ; il sentira la justesse et la convenance de toutes les conclusions de l'écrivain sacré. Comment, en effet, sans ce puissant moyen, pourrait-il s'expliquer d'une manière satisfaisante le livre de l'Ecclésiaste, qui renferme tant de choses opposées en apparence ? Comment saisirait-il l'ordre et l'enchaînement des raisonnemens de saint Paul ?

Une cinquième science, très-utile à quiconque veut acquérir une certaine connaissance des Écritures, est la philosophie. Il y a en effet dans la Bible une quantité de passages qu'il est presque impossible de comprendre quand on n'a point étudié la nature et les perfections de DIEU, les facultés et la destination de notre ame. A la philosophie nous joignons aussi la physique, la médecine, et même l'architecture, comme moyens très-propres à faire disparaître l'obscurité de beaucoup d'endroits de l'Écriture.

Une sixième science, que nous regardons non seulement comme très-utile, mais même comme absolument indispensable dans l'étude des livres sacrés, c'est la théologie. La critique, comme nous l'avons déjà fait observer, nous prescrit sévèrement de ne jamais donner à l'Écriture des sens qui ne soient pas selon l'analogie de la foi, des sens contraires à la tradition et à l'enseignement de l'Église. Or, il n'y a qu'un théologien exact et profond qui connaisse, comme il convient, ce qui est selon l'analogie de la foi, et ce qui est conforme tant à la tradition qu'à l'enseignement de l'Église. La science théologique est pour l'interprète une vraie boussole, qui peut seule l'empêcher de s'égarer dans l'étude et l'interprétation des livres saints. C'est ainsi que R. Simon, s'il eût été meilleur théologien, ne serait jamais tombé dans les écarts que Bossuet lui a si justement reprochés; car, on est forcé d'en convenir, bien que le grand évêque de Meaux soit allé quelquefois dans sa censure au-delà du vrai, comme nous l'avons déjà dit (pag. 311, 312), R. Simon a émis plusieurs opinions qui le rapprochent des sociniens. Cependant il y a un écueil à éviter, c'est celui de vouloir expliquer le sens des écrivains sacrés par les notions de l'école et par les systèmes de théologie; et il faut avouer que bien des commentateurs, qui étaient plutôt théologiens que véritables interprètes, y ont fait plus d'un naufrage. Ce qu'il faut éviter encore, c'est d'attribuer aux auteurs sacrés les théories et les systèmes adoptés pour les sciences naturelles dans ces temps modernes, et auxquels ils n'ont certainement jamais pensé.

La septième science nécessaire à un interprète est celle de l'histoire. Il marchera en effet souvent en aveugle

s'il ne connaît et l'histoire du peuple hébreu et celle des nations qui ont été en rapport avec lui. Ainsi, 1° l'interprète de nos livres saints doit connaître l'histoire et les antiquités du peuple juif à ses différentes époques, c'est-à-dire avant Moïse, sous Moïse, les Juges, les Rois, les Machabées et les rois qui leur succédèrent, et au temps de Jésus-Christ et des apôtres. Or, pour acquérir la connaissance de cette histoire, il faut lire les livres sacrés eux-mêmes, Joseph et les auteurs profanes qui l'ont éclaircie sur plusieurs points. Il faut encore étudier dans cette intention le Talmud, les relations des voyageurs qui ont examiné les mœurs actuelles de l'Orient. Car, comme les peuples orientaux n'ont guère varié dans leurs usages, il est facile, en comparant leurs usages actuels avec ceux dont parle la Bible, de découvrir ces anciens usages qui n'ont pas varié, et de s'en servir ensuite pour éclaircir plusieurs autres passages de l'Écriture. Mais il ne faut pas voir partout des usages orientaux et vouloir expliquer ainsi les choses les plus simples : c'est le défaut où sont tombés plusieurs écrivains modernes, et en particulier Michaëlis. Le Talmud, comme nous venons de le dire, est utile sans doute pour expliquer les usages tant de l'Ancien-Testament que ceux du Nouveau, mais il faut recevoir son témoignage avec discernement, ou même le rejeter quelquefois quand il est opposé à Philon et à Joseph, et il ne faut pas surtout s'y arrêter, lorsqu'il se trouve en contradiction avec les auteurs sacrés eux-mêmes. Il faut se garder aussi d'attribuer toujours aux anciens Juifs les usages des Juifs plus modernes : c'est le défaut où sont tombés les Juifs et le fameux Reland lui-même. 2° Un interprète doit encore connaître l'histoire des na-

tions avec lesquelles les Juifs ont eu des rapports, c'est-à-dire l'histoire des Égyptiens et des Chaldéens, chez qui les Hébreux ont demeuré long-temps ; l'histoire des Phéniciens, des Syriens, des Arabes, des Assyriens, des Perses, des Grecs et même des petites nations voisines, telles que les Moabites, les Ammonites, les Iduméens, les Philistins ; et la raison en est que les Juifs ont eu avec ces peuples des rapports de guerre, de paix et de commerce, qu'ils ont participé quelquefois à leur idolâtrie et adopté plusieurs de leurs usages. Les prophètes ont fait des prédictions sur le sort de ces nations étrangères au peuple juif. Or, sans la connaissance de l'histoire de ces nations, leurs prophéties ne sont que des énigmes entièrement indéchiffrables. Pour bien comprendre le Nouveau-Testament, il faut connaître l'histoire des Romains, des Grecs, des Juifs hellénistes de cette époque. On peut voir le grand usage que Lardner a fait de ces connaissances historiques pour venger l'autorité du Nouveau-Testament.

Une huitième science encore nécessaire est celle de la chronologie. Quoique les livres sacrés aient une chronologie plus exacte que celle des histoires profanes, cependant la négligence des copistes par rapport aux nombres, la différence des époques d'où l'on peut compter, et celle des années qu'on peut employer, enfin les contradictions apparentes avec d'autres endroits des livres sacrés et avec les historiens profanes, ont fait naître un grand nombre de difficultés qu'on ne peut lever sans quelque connaissance de la chronologie Comment, en effet, fixer, par exemple, les années de la naissance, du baptême et de la mort de JÉSUS-CHRIST, l'année de la conversion de saint Paul, qui est elle-même nécessaire

pour déterminer les dates de ses Épîtres, si l'on n'est pas versé dans la chronologie?

Une neuvième science nécessaire pour l'intelligence du sens des Écritures est la géographie. En effet, pour comprendre la partie historique de la Bible, il faut connaître les lieux dans lesquels les événemens se sont passés, c'est-à-dire la géographie de la Palestine, où les Juifs ont dominé si long-temps; celle de l'Égypte, où ils ont habité 400 ans, celle de la Chaldée, où ils ont été emmenés en captivité; celle encore de l'Arabie, de l'Idumée, de la Syrie, de la Mésopotamie, de la Phénicie, et du pays des Philistins, théâtre de leurs conquêtes, enfin celle de la Grèce et des lieux que l'apôtre saint Paul a parcourus dans ses voyages.

Enfin la dixième science utile à un interprète est l'histoire naturelle de la Palestine. L'Écriture fait souvent mention d'animaux, soit sauvages, soit apprivoisés; elle parle d'arbres, de plantes, de pierres précieuses. Or, un interprète instruit sur ces matières aura un grand avantage pour bien entendre les termes qui les expriment, et qui sont assez souvent obscurs et ambigus. Ajoutons qu'il y a dans l'Écriture un nombre infini de métaphores empruntées de ces objets; or, comment un interprète pourrait-il bien les comprendre s'il n'avait point des idées nettes et précises sur ces mêmes objets? Terminons cet article par un passage de Bauer qui confirme nos observations, et les appuie du témoignage de saint Augustin : « Ad hæc loca, dit ce critique (1), in quibus illæ res naturales commemorantur, rectè explicanda, multum usum historiæ naturalis scientia præstat, sine

(1) Bauer, *Hermen. sacr.* § 75. *pag.* 290, 291.

quâ multa in sacris monumentis non benè intelliguntur, idque eò magis, quia nominum, quibus animalia, plantæ, lapides significantur, explicatio maximam partem incerta et dubia est. Etenim dialecti cognatæ multa animalium, herbarum et gemmarum nomina non habent, quæ in linguâ hebraicâ occurrunt. Veteres autem interpretes hâc in re non esse fides magistros et duces certos quos absque periculi errore sequamur, indè elucet, quia ipsi inter se maximè dissentiunt, et alter hanc, alter illam vim nominibus ad historiam naturalem pertinentibus tribuit. Naturæ peritus autem non tantùm multa distinctius et clarius intelliget, quæ imperito obscura sunt, sed è criteriis passim de illis rebus proditis divinare faciliùs poterit, quæ bestiæ, plantæ, gemmæ innuantur. Benè Augustinus, lib. II de Doctrinâ christianâ, c. XV, monet : « Rerum physicarum ignorantia facit obscuras figuratas locutiones, quùm ignoramus vel animantium, vel lapidum, vel herbarum naturas, aliarumque rerum, quæ plerumquè in Scripturis similitudinis alicujus gratiâ ponuntur (1). »

DEUXIÈME PARTIE.

Des moyens que l'herméneutique fournit à un interprète de faire connaître aux autres le vrai sens de l'Ecriture, quand il l'a découvert lui-même.

Il ne suffit pas à un interprète de découvrir le vrai

(1) Comme ces moyens dont nous venons de parler regardent pour la plupart les antiquités sacrées, nous en traiterons plus au long dans le second tome de notre Introduction, où nous ferons connaître, entre autres choses, les principaux ouvrages qui ont été composés sur chaque matière.

sens des Écritures, il doit encore le faire connaître aux autres, soit en l'exprimant, soit en l'éclaircissant, soit enfin en le prouvant. Or, on l'exprime dans une traduction, on l'éclaircit dans les scolies, on le développe dans une paraphrase, on le démontre dans un commentaire, moyens qui constituent la deuxième partie de l'herméneutique, mais auxquels nous ajouterons la lecture des commentateurs, comme une sorte de complément nécessaire.

§ I. *Des traductions.*

Une traduction ayant pour but de représenter le sens de son original sans rien y ajouter ni rien y diminuer, en d'autres termes, sans le détériorer ni l'embellir, doit, pour être bonne, réunir les conditions suivantes :

1. Une traduction, pour être bonne, doit être exacte, c'est-à-dire représenter le texte original tel qu'il est, et par conséquent faire ressortir ce qu'il a de bon et ne point cacher ce qu'il contient de défectueux.

2. Une bonne version doit encore être littérale autant que le comporte la nature des deux langues. Ainsi, lorsqu'un traducteur trouve dans la langue dans laquelle il traduit des mots ou des phrases qui correspondent aux mots ou aux phrases de l'original, il doit les préférer, surtout quand l'auteur sacré insiste sur l'étymologie, dans les paranomases, par exemple, et autres figures de mots. Cependant si, en voulant conserver soit les étymologies, soit les figures de mots, soit la construction hébraïque, sa version faisait violence au génie de l'idiome dans lequel il veut rendre le texte, il ne devrait point s'attacher servilement à la lettre de l'origi-

nal, mais il devrait choisir dans sa langue les expressions et les tours de phrases qui en approchent le plus. Sans cela il ne fera qu'une version barbare, burlesque, et souvent tout-à-fait inintelligible. « Maximè falluntur, dit fort judicieusement Bauer, qui fidissimos se esse interpretes putant, cum textum κατὰ πόδα sequuntur, et de verbo ad verbum transferunt. Isti, cum non advertant, omnibus linguis suam esse peculiarem verba connectendi rationem, peculiares dictiones aliaque multa, quæ ab indole aliarum linguarum admodùm abhorreant, verbis autoris quidem summâ fide inhærent, sed quia versionem, quam pangunt, neque quisquam intelligit, neque sine tædio perlegit sensu sano carentem, oleum operamque perdunt (1). »

3. Il faut qu'une version conserve autant que possible la teinte et les formes antiques de l'original sacré. Ainsi ce serait être mauvais traducteur que de donner aux poètes hébreux la toge romaine ou les parures françaises. Ce serait également manquer de goût et de tact, que de vouloir, dans les livres historiques, arrondir les périodes, au lieu de conserver la marche si simple et si naïve de la narration hébraïque.

4. Le traducteur doit employer dans sa version un style conforme à celui du livre qu'il fait passer dans sa langue. Par conséquent les historiens doivent être traduits d'une manière simple, les lois et les maximes de la Sagesse d'une manière grave, les dogmes avec clarté, les pièces poétiques avec feu et dans un discours plein d'images et de métaphores (2).

(1) Bauer, *Hermen. sac.* § 79. *pag.* 306, 307.

(2) Voyez Bauer, *loc. cit. pag.* 310, 311.

5. Enfin, dans les passages obscurs et difficiles, le traducteur ne doit point avoir la présomption de déterminer ce qui est susceptible de diverses interprétations ; il faut cependant choisir le sens qui lui paraît le plus convenable, en avertissant toutefois dans une note que le passage offre quelques difficultés.

§ II. *Des scolies.*

En traitant plus haut (pag. 382 et suiv.) des différentes manières d'interpréter l'Écriture sainte, nous avons déjà expliqué ce qu'on devait entendre tant par scolies que par paraphrase et commentaire. Quoique la définition que nous avons donnée de chacune de ces manières fasse connaître jusqu'à un certain point les qualités qu'elles doivent avoir pour être bonnes, elle ne dit cependant pas d'une manière assez explicite quelles sont les conditions qu'elles doivent réunir pour remplir complètement le but de l'herméneutique. Ainsi, pour ce qui est des scolies, elles doivent 1° faire remarquer les variantes les plus importantes ; 2° expliquer les mots et les phrases les plus difficiles ; 3° alléguer les circonstances historiques propres à éclaircir le passage sur lequel elles portent ; 4° rapporter et juger les diverses solutions qui ont été proposées ; 5° lever les difficultés les plus importantes.

§ III. *De la paraphrase.*

La paraphrase, telle que la demande l'herméneutique, doit réunir plusieurs qualités : 1° elle doit être claire ; 2° elle ne doit contenir que la pensée de l'auteur : ainsi elle irait au-delà des bornes qui lui sont prescrites, si,

en développant cette pensée, elle ajoutait quelque chose qui y serait étranger ; 3° elle ne doit pas être trop longue, parce que la prolixité fatiguant l'intelligence, l'empêche de retenir aussi facilement le sens du texte.

§ IV. *Des commentaires.*

Le but des commentaires est de nous faire connaître et de maintenir le sens des auteurs sacrés, en expliquant ce qui est obscur, en fixant ce qui est indéterminé, en découvrant les beautés du texte original, en résolvant toutes les difficultés qui peuvent arrêter le lecteur. D'où l'on voit que le but des commentaires est le même que celui des scolies ; ils ne diffèrent en effet qu'en ce que les commentaires sont plus étendus, et vont plus au fond des choses. Il ne faut point se dissimuler qu'il est très-difficile de faire un bon commentaire. Le commentateur est presque toujours environné d'écueils. Voici ceux que nous regardons comme les plus dangereux, et qu'il doit par conséquent éviter avec plus de soin. Ainsi : 1° un commentateur ne passera point sous silence les endroits obscurs, ou il ne se bornera point à en parler superficiellement, pour se jeter dans les sens mystiques ou développer ce qui est suffisamment clair. 2° Il évitera la prolixité, car il ne doit arrêter son lecteur qu'autant que le demande l'éclaircissement de l'auteur qu'il commente. Il évitera dans les digressions étrangères un trop grand étalage d'érudition, se rappelant que les longs commentaires obscurcissent plutôt les choses qu'ils ne les éclaircissent ; au lieu de soulager l'esprit, ils l'embarrassent et le fatiguent. 3° Il doit se tenir sans cesse à l'abri de tous les préjugés. Ainsi, sans trop déférer à

l'autorité des anciennes interprétations, il n'adoptera point aveuglément et à la légère les explications nouvelles. C'est sur ce principe que, bien qu'un commentateur puisse trouver d'excellentes choses dans les pères de l'Église, et qu'il doive même les suivre dans ce qui regarde la foi et les mœurs, quand ils sont d'un sentiment unanime, cependant il pousserait trop loin le respect pour leur autorité, s'il ne voulait absolument les abandonner dans aucune circonstance. Cependant il ne faut pas, sans raison et par le seul désir d'innover, rejeter les interprétations anciennes. C'est un défaut grave dans lequel sont tombés les protestans, mais surtout les exégètes modernes d'Allemagne, et contre lesquels plusieurs catholiques même ne se sont pas tenus assez en garde. 4° Un bon commentateur ne varie jamais dans les règles d'interprétation qu'il a une fois adoptées; il n'approuve point dans un lieu ce qu'il réprouve dans un autre; ce qui prouve que le nombre des bons commentateurs est assez petit; car il en est peu à qui l'on n'ait point ce reproche à faire. 5° Un commentateur ne doit point expliquer le sens des Écritures d'après les idées de son temps, d'après les systèmes particuliers de philosophie ou de théologie, ni d'après les principes sévères d'une dialectique que ne connurent jamais les écrivains sacrés. 6° Enfin il faut qu'un commentateur sache bien la langue dans laquelle il écrit, puisque son premier devoir est d'expliquer le sens de l'auteur qu'il commente d'une manière claire et avec la pureté et les ornemens du langage qui conviennent à son sujet, et qui sont propres à lui concilier l'attention du lecteur.

§ V. *De la lecture des commentateurs.*

Quoiqu'il soit bon de tout voir par soi-même, il est cependant très-utile de consulter aussi les meilleurs interprètes. La vie de l'homme est très-courte, et les bornes de son esprit sont trop étroites pour pouvoir se passer du secours d'autrui. Un bon commentaire dissipera assez souvent les obscurités que nous n'avions pu lever par nous-mêmes, et nous fera participer aux lumières et aux découvertes de son auteur ; mais il ne faut recourir aux lumières des autres que quand nous avons épuisé nos propres forces et succombé à la difficulté. C'est ainsi que l'esprit s'accoutume à la réflexion, que les choses s'impriment davantage dans la mémoire, et que se forme ce désir ardent de découverte, si nécessaire dans la recherche de la vérité. Comme il n'est pas possible ni même expédient de lire en entier tous les commentaires, dont le nombre est infini, il faut s'attacher aux meilleurs et consulter les autres sur les endroits les plus difficiles. Mais l'interprète des livres saints ne devant s'attacher qu'aux bons commentateurs, il est nécessaire de lui faire connaître quels sont les meilleurs. On peut diviser tous les commentateurs en trois classes : celle des Juifs, celle des pères, et celle des commentateurs modernes.

Ire CLASSE. On a mis en question si la lecture des rabbins pouvait servir à l'intelligence des Écritures : quelques chrétiens l'ont regardée comme inutile et même dangereuse, et ils ont voulu détruire toutes ces sortes d'ouvrages, comme opposés au christianisme, et éloi-

gnant des interprétations des pères. Cependant le père Mariana, jésuite espagnol, qui examine avec attention cette question dans ses Prolégomènes, est décidément d'avis que la lecture peut en être utile, et qu'on ne doit pas la défendre aux théologiens. Ce savant s'appuie 1° sur l'autorité des pères, tels qu'Origène, Eusèbe de Césarée, saint Jérôme, saint Thomas, qui n'ont pas fait difficulté d'avoir recours à ces ouvrages, et qui en ont tiré des avantages en faveur du christianisme; 2° sur l'utilité qu'on peut en retirer, soit pour acquérir une plus grande connaissance de la langue hébraïque et lever les difficultés du sens littéral, qui y est assez souvent très-bien expliqué, soit pour pouvoir réfuter les Juifs avec plus d'avantage en les combattant par leurs propres principes. Tel est aussi le sentiment de R. Simon, et quoiqu'il ne soit pas tout-à-fait aussi favorable aux rabbins que le père Mariana, il est néanmoins persuadé qu'on peut tirer beaucoup de secours des commentaires que quelques rabbins ont composés sur l'Écriture. Et effectivement saint Jérôme, et dans ces derniers temps, Vatable, de Muis, et plusieurs autres, ont puisé de très-bonnes choses dans les écrits des rabbins. Sans doute ils ont le voile sur les yeux quand ils expliquent le sens des prophéties qui se rapportent à Jésus-Christ, aussi ne doit-on les lire sur ce point que pour les réfuter; mais dans les autres endroits purement historiques, ils peuvent rencontrer le sens littéral avec d'autant plus de facilité que, connaissant la langue hébraïque beaucoup mieux que la plupart des commentateurs, ils sont plus familiers avec le style et la phrase des écrivains sacrés. Voici le nom des principaux : Moses Ben Maimon, ou Maimonides, Rabbi Salmon ou Raschi, Jarchi,

Abraham Aben Ezra, Levi Ben Gerson, Isaac Abarbanel, Salomon Aben-Ben Melech et Lombroso.

IIe Classe. Dans l'estime qu'on doit faire des pères par rapport à l'interprétation de l'Écriture, il faut garder un juste milieu. Il ne faut pas les mépriser et les rejeter, comme font les Juifs et les protestans, il ne faut pas non plus les suivre aveuglément en toutes choses. 1° Il est certain, et c'est même une décision du saint concile de Trente, que le sentiment des saints docteurs doit être une règle inviolable dans les choses qui concernent la foi et les mœurs : « Nemo in rebus fidei et morum contra unanimem sensum patrum Scripturam interpretari audeat (1). Mais pour ne pas porter cette règle trop loin, il faut : 1° que ce consentement soit moralement unanime, et 2° qu'il ne regarde pas des opinions, mais des dogmes de foi et des règles de mœurs reçues dans l'Église. Ainsi ce décret ne frappe point les interprètes qui, en usant légitimement des secours herméneutiques dont nous avons parlé, donnent aux Écritures des sens nouveaux et différens de ceux des saints pères, pourvu qu'ils ne soient pas contre l'analogie de la foi et les enseignemens de l'Église. Néanmoins le sentiment des saints pères, lors même qu'on n'est pas obligé de le suivre, ne laisse pas d'être d'un grand poids, 1° à cause de leur génie, de leur jugement et de leur érudition; 2° à cause de leur sainteté et de leur piété, qualités si nécessaires pour pénétrer le sens des Écritures; 3° à cause de leur application constante à l'étude des Ecritures, qu'ils ont lues et méditées le jour et la nuit jusqu'à la fin de leur vie, ne s'occupant guère que

(1) *Conc. Trid. sess.* IV.

de cette étude ; 4° à cause qu'ils ont fait profession d'interpréter l'Écriture, non d'après leurs propres lumières, mais d'après l'autorité de ceux qui les avaient précédés. C'est en effet le principe qu'ont suivi saint Clément, saint Irénée, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Jérôme, saint Augustin, Cassiodore, Vincent de Lerins ; 5° enfin à cause de leur office de pasteur et de docteur de l'Église, ayant dû, à raison de cet office, avoir reçu une grâce spéciale pour interpréter les Écritures, tandis que ce secours manque aux Juifs et aux hérétiques, et qu'aucun interprète catholique ne peut se flatter d'avoir reçu de Dieu autant de grâces et de lumières pour entendre les livres sacrés. Cependant on ne saurait s'empêcher de reconnaître que, par rapport au sens littéral ou historique, il est possible de le mieux rencontrer qu'ils ne l'ont fait eux-mêmes ; et cela pour plusieurs raisons. D'abord c'est une chose reconnue qu'ils ne se sont guère appliqués à la recherche exacte du sens, et qu'ils se contentaient de proposer ce qui pouvait davantage édifier les fidèles. Dans leurs commentaires ils ne s'appuient pas beaucoup sur le sens littéral, il n'y a guère que dans leurs ouvrages polémiques qu'ils s'attachent à l'établir, et ils le font quelquefois avec beaucoup de supériorité. « Les pères, dit avec raison Bergier, ont cherché dans l'Écriture sainte des leçons propres à sanctifier les mœurs, et non des connaissances capables de flatter l'orgueil et la curiosité ; ils ont pensé que ce livre divin nous a été donné pour nous inspirer des vertus plutôt que pour nous enrichir d'une vaste érudition. Leurs commentaires sont sans doute moins savans que ceux des modernes, mais ils sont plus édifians et plus chrétiens ; s'ils ne rendent pas la lettre beau-

coup plus claire, ils tendent plus directement à nous en faire prendre l'esprit, qui vaut beaucoup mieux (1).» En second lieu, la plupart d'entre eux n'avaient pas à leur disposition tous les moyens nécessaires pour approfondir le sens littéral. La plupart d'entre eux ignoraient les langues aussi bien que les antiquités et les usages du peuple juif, et paraissent avoir été tout-à-fait étrangers aux objets qui constituent les sciences naturelles, et auxquelles cependant les écrivains sacrés font souvent allusion. En un mot, ils n'avaient pas tous les moyens critiques et herméneutiques que nous avons nous-mêmes aujourd'hui. Au reste, pour se convaincre de la supériorité des interprètes modernes sur les anciens par rapport au sens historique, on n'a qu'à comparer la manière dont sont résolues les difficultés de l'Ancien et du Nouveau-Testament, dans l'abbé Guénée, Bullet, la Synopse des critiques, et autres ouvrages modernes, avec celle dont elles se trouvent résolues dans saint Augustin et les anciens pères. Certes, il ne faut pas beaucoup de lumières pour apercevoir que les solutions des interprètes modernes sont plus claires, plus exactes et plus péremptoires que celles qu'on donnait autrefois. Bossuet, qu'on n'accusera pas sans doute d'avoir jamais déprimé le mérite des pères, est obligé de convenir que ces saints docteurs tournaient rarement leur application du côté du sens historique. « Dans l'explication de l'Écriture, dit-il dans sa préface sur l'Apocalypse, les pères ne poussaient guère à bout le sens littéral, si ce n'est lorsqu'il s'agissait d'établir les dogmes et de convaincre les hérétiques. Partout ailleurs ils s'abandonnaient ordinairement

(1) Bergier. *Dict. théol. art.* COMMENTAIRES.

au sens moral, et ils croyaient avoir atteint le vrai sens, ou, pour mieux, dire la vraie intention de l'Écriture, lorsqu'ils la tournaient toute entière à la doctrine des mœurs (1). »

Nous ne pouvons pas entrer dans un grand détail sur le mérite de chaque père par rapport à l'explication de l'Écriture sainte, parce que nous serions nécessairement entraînés beaucoup au-delà des limites qui nous sont prescrites par la nature même de notre ouvrage ; nous nous bornerons donc à dire quelques mots des saints docteurs qui se sont le plus fait remarquer en ce genre, et principalement de ceux qui se sont appliqués à la recherche du sens littéral, en indiquant cependant comme devant être consultés avec avantage plusieurs écrivains, tels que Sixte de Sienne dans sa Bibliothèque, D. Cellier dans son Histoire des écrivains ecclésiastiques, Ellies Dupin dans sa Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, R. Simon dans son Histoire critique du Vieux et du Nouveau-Testament, Rosenmüller dans son Histoire de l'interprétation de l'Écriture sainte. Mais nous croyons devoir faire observer qu'on ne doit lire ces deux derniers ouvrages, et surtout celui de Rosenmüller, qu'avec beaucoup de précaution. Ces ouvrages, en effet, renferment des sentimens hardis, et leurs auteurs ne rendent pas assez de justice aux docteurs de l'Église.

Origène est le premier de tous les pères qui se soit le plus appliqué à l'étude des livres sacrés. Cet homme vraiment extraordinaire était doué du plus beau génie, que relevait encore sa grande instruction dans la lecture sacrée et profane ; il connaissait les langues grecque

(1) Bossuet, *l'Apocalypse avec une explication ; préface, n.* XXII. *tom.* III, *pag.* 122.

et hébraïque ; il avait étudié avec une application et une constance incroyables l'original sacré et les anciennes versions grecques ; à ces qualités, il joignait un esprit subtil et pénétrant, et une érudition aussi variée que vaste et profonde. Il commenta presque toute l'Écriture, soit dans ses homélies, soit dans ses commentaires, soit dans ses remarques ou scolies. Dans ses homélies, il s'attachait à instruire et à édifier le peuple par des interprétations morales. Dans ses commentaires il considérait le sens littéral, moral et spirituel. Dans ses scolies, il s'attachait uniquement au sens littéral. Ces scolies, qui seraient si intéressantes pour nous, sont malheureusement perdues ; cependant on prétend que ce qu'elles contiennent de plus utile se trouve dans les commentaires de saint Chrysostome et des interprètes grecs. Origène poursuit sans cesse le sens mystique, qu'il pousse jusqu'à l'excès. Ce père a eu une si grande réputation comme interprète, que tous ceux qui l'ont suivi parmi les Grecs n'ont fait autre chose que de le copier, de sorte que saint Jérôme ne craint point de l'appeler le premier des docteurs de l'Église après les apôtres : « Ecclesiarum post apostolos magister (1). » R. Simon lui reproche cependant d'avoir mêlé trop d'érudition dans ses ouvrages et de s'être trop éloigné de la simplicité de la Bible (2). Quoi qu'il en soit, la lecture des ouvrages de ce père est très-utile pour la critique et l'interprétation des livres saints.

Après Origène vient, parmi les pères grecs, saint Chrysostome, comme celui qui s'est le plus distingué dans l'interprétation de l'Écriture d'après le sens litté-

(1) Hieron. *Præf. interpret. nomin. heb.*

(2) R. Simon. *Hist. crit. du V. T. l.* III. *ch.* IX.

ral. Ce saint docteur a expliqué la plus grande partie de l'Ancien et du Nouveau-Testament dans ses éloquentes homélies. Il s'y attache ordinairement à établir le sens grammatical et historique, à réfuter les hérétiques en confirmant les dogmes de la foi, et à faire des exhortations morales qui naissent du fond même du sujet. Quoiqu'il n'abandonne pas entièrement l'interprétation mystique, cependant il insiste davantage sur le sens littéral, il a même recours pour l'Ancien-Testament aux versions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion, et il cite le texte hébreu d'après les Hexaples d'Origène. Comme il ne savait pas l'hébreu, il est beaucoup plus fort sur le Nouveau que sur l'Ancien-Testament. L'antiquité ne peut rien nous offrir de meilleur que ce qu'il a écrit sur les Épîtres de saint Paul. Il est très-complet sur les livres historiques, et son commentaire sur saint Matthieu mérite particulièrement d'être consulté.

Après saint Chrysostome vient Théodoret, évêque de Cyr. Ce père connaissait les versions grecques des Hexaples, et il cite quelquefois le texte hébreu, dont il fixe le sens avec beaucoup de sagacité. Son commentaire ou plutôt ses scolies sur saint Paul sont tirées en grande partie de saint Chrysostome ; cependant il ajoute quelque chose pour éclaircir le sens. « Théodoret, dit R. Simon, a suivi une méthode assez différente de celle des autres pères : car il n'a pas écrit des homélies, ni des commentaires sur toute l'Écriture ; mais il s'est contenté de former des questions sur une partie et des commentaires sur l'autre partie de l'Écriture. Il y a à la vérité quelque chose d'inutile dans ses Questions, et qui paraît trop recherché, mais d'autre part on y voit un

grand fonds de théologie, et une connaissance plus que médiocre du style de l'Écriture sainte. C'est celui de tous les pères grecs auquel on doive le plus s'attacher, si l'on veut se rendre savant dans la Bible... Outre ses Questions, il a aussi composé des Commentaires sur les Psaumes et sur plusieurs autres livres de la Bible, qu'il explique le plus littéralement qu'il lui est possible, en y mêlant néanmoins toujours quelques moralités. Il s'attache beaucoup plus à la lettre que les autres pères grecs (1). »

Saint Isidore de Péluse, disciple de saint Chrysostome, quoiqu'il n'ait pas commenté l'Écriture sainte, renferme néanmoins dans ses Lettres d'excellentes choses sur l'interprétation des livres sacrés.

Saint Basile est subtil; il suit en tout Origène, à l'exception de quelques endroits qu'il explique différemment.

Saint Cyrille d'Alexandrie est mystique et dogmatique; il s'applique principalement à établir les dogmes contre les hérétiques, cependant il s'attache quelquefois à éclaircir le sens littéral.

Les commentaires de Théophylacte, d'Æcuménius, de saint Jean Damascène, ne sont guère que des compilations de saint Chrysostome.

Les chaînes, *Catenæ patrum*, ou extraits des anciens interprètes, tels que Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste et autres, qu'on ne retrouve pas ailleurs, nous ont aussi conservé plusieurs fragmens des Hexaples et quelques variantes excellentes. Les principales chaînes sont 1° celle sur Job, de Nicétas, métropolitain d'Héra-

(1) R. Simon. *Hist. crit. du V. T. l.* III. *ch.* X.

clée, ou d'Olympiodore, moine grec du ve ou du vi^e siècle; 2° celle de Victor, évêque de Capoue en 545, sur les quatre Évangiles; 3° celle de Primasius, évêque d'Adrumète, en Afrique, en 553, sur les Épîtres de saint Paul; 4° celle de Procope de Gaze, rhéteur et sophiste grec, vers l'an 560, sur Isaïe et sur plusieurs autres livres de l'Écriture.

Les pères latins qui ont commenté l'Écriture sainte sont saint Jérôme, qu'on peut regarder comme le plus excellent. Quoique inférieur en génie à Origène, il l'emportait sur lui par la connaissance des langues et les autres moyens herméneutiques. Nous avons déjà parlé des talens naturels dont saint Jérôme était doué, et nous en avons assez dit pour pouvoir nous dispenser d'ajouter ici la moindre chose (1). Ses commentaires sur les prophètes sont les plus estimés. On y remarque, entre autres choses, que, comme la coutume de son temps était de remplir d'allégories les interprétations de l'Écriture, il a donné des sens allégoriques quand il expliquait l'ancienne version latine, qui était celle des Septante, tandis qu'il s'attachait beaucoup plus à la lettre lorsqu'il expliquait sa nouvelle version faite sur le texte hébreu. On regrette avec raison que ce savant père ait mis tant de précipitation dans la composition de ses ouvrages. Il paraît quelquefois se contredire, soit parce qu'effectivement il changeait de sentiment, soit aussi parce qu'il rapporte, sans en avertir, les explications des autres, lesquelles n'étaient quelquefois pas toujours les siennes propres.

Saint Augustin, supérieur à saint Jérôme du côté du

(1) Voyez plus haut *pag.* 225-231.

génie, lui était bien inférieur en critique et en érudition. Et quoique dans son livre de la Doctrine chrétienne il donne d'excellentes règles d'interprétation, il ne les a pas toujours réduites en pratique, parce qu'il ne connaissait pas les langues qu'il dit lui-même être nécessaires à un interprète. Ce saint docteur avoue qu'il a succombé sous le poids des difficultés qu'il avait rencontrées dans son interprétation littérale de la Genèse : « In Scripturis interpretandis tirocinium meum sub tantæ sarcinæ mole succubuit (1). » Ses commentaires sur les Psaumes sont pleins de tropologie et de mysticité, et rarement il explique le sens littéral. Il est beaucoup plus fort sur le Nouveau-Testament. Le traité sur saint Jean, la Concorde des Évangiles, et son Explication littérale de l'Épître aux Galates, renferment d'excellentes choses. Il est plutôt interprète des choses que des mots. La pénétration de son génie lui fait assez souvent choisir ce qu'il y a de meilleur, et il est incontestable que s'il eût possédé la connaissance des langues du texte sacré, jamais aucun interprète ne l'aurait surpassé.

(1) Aug. *l.* I. *Retract. cap.* XVIII. Comme les manichéens rejetaient les livres de l'Ancien-Testament, sous le prétexte qu'ils étaient ridicules lorsqu'on les expliquait dans le sens littéral, saint Augustin crut pouvoir répondre à l'objection de cés hérétiques ; il composa dans ce dessein un ouvrage sous le titre de *Liber de Genesi ad litteram imperfectus;* mais comme il manquait des secours nécessaires pour un travail de ce genre, il échoua au point qu'il ne tarda pas à reconnaître que cette entreprise était au-dessus de ses forces. Cet aveu, si honorable pour saint Augustin, est une leçon sévère dont devraient profiter tant de personnes qui, quoique totalement étrangères à la science biblique, se mêlent, avec une incroyable présomption, de traduire et d'interpréter l'Écriture.

Saint Hilaire de Poitiers, dans ses Commentaires sur les Psaumes et sur l'Évangile de saint Matthieu, ne fait guère que suivre Origène, en ajoutant cependant quelque chose de son propre fonds.

Le commentaire de Pélage sur treize Épîtres de saint Paul est estimé pour le sens littéral ; mais on doit le lire avec précaution, à cause des erreurs qu'il renferme.

Tous les autres commentateurs latins n'ont fait guère que compiler ceux qui les avaient devancés. Ainsi Cassiodore et saint Grégoire le Grand suivent saint Augustin, Raban-Maur s'attache à saint Jérôme, le vénérable Bède suit les deux et quelques autres pères. Procope de Gaze et Nicétas n'ont fait qu'extraire les interprétations de différens auteurs, comme nous l'avons déjà fait observer plusieurs fois. La glose ordinaire n'est qu'une compilation du commentaire de Raban. Cette glose, augmentée d'interprétations de plusieurs anciens et de quelques modernes, tels que Nicolas de Lyre, Paul de Burgos, est devenue un vrai commentaire. La glose interlinéaire est d'Anselme de Laon, écrivain du XI[e] siècle. Nicolas de Lyre était un juif converti ; il a beaucoup puisé dans les rabbins, et surtout dans Salomon Jarchi. Son commentaire contient beaucoup de choses inutiles, tirées, pour la plupart, de la philosophie d'Aristote. Néanmoins, sa réputation était telle qu'on a osé dire de lui : « *Nisi Lyra lirâsset, totus mundus delirâsset*.

III[e] Classe. On peut voir dans la Bibliothèque de Sixte de Sienne, dans la Bibliothèque sacrée de Lelong, et dans celle de D. Calmet, une longue liste des commentateurs modernes. Nous ne parlerons que de quel-

ques-uns, et encore nous choisirons parmi ceux-ci les interprètes qui ont commenté toute la Bible, nous réservant de faire connaître dans l'Introduction particulière ceux qui n'ont traité que des parties séparées de l'Écriture.

Il a paru à Bâle, en 1542, en 2 vol. in-folio, un commentaire sous le titre de *Commentaria in omnem fermè Scripturam ex de Augustini libris, per Joan. Gastium.* Le véritable auteur de cet ouvrage est Barthélemi, évêque d'Urbin; Gastius, ministre calviniste de Bâle, l'a seulement fait imprimer, en retranchant ou en défigurant plusieurs passages.

Emmanuel Sa, jésuite portugais, a composé sur toute la Bible des notes, courtes, il est vrai, mais fort utiles pour ceux qui ne peuvent pas approfondir les difficultés. Ces notes ont été imprimées plusieurs fois; on les trouve dans la Bible de Plantin, Anvers 1624, en 2 vol. in-fol., et dans la grande Bible du père Lahaye, Paris 1643, en 5 vol. in-folio.

Mariana, jésuite espagnol qui s'est distingué par ses connaissances dans les langues et dans l'histoire, a également composé des notes qui ont paru à Paris en 1620, in-folio, et à Anvers en 1624, mais avec celles de Sa. « On peut dire, remarque R. Simon, que Mariana est un des plus habiles et des plus judicieux scoliastes que nous ayons sur la Bible (1). »

Les Commentaires de Ménochius, de Tirin, de Corneille Lapierre et de D. Calmet, sont connus de tout le monde. Les critiques d'Allemagne les traitent avec un mépris d'autant plus injuste qu'ils doivent eux-mêmes

(1) R. Simon. *Hist. crit. du V. T. l.* III. *ch.* XII.

à ces commentateurs leurs meilleures interprétations. Nous convenons que dans beaucoup de passages ils n'ont pas bien saisi le sens littéral, mais dans l'ensemble, ils sont infiniment supérieurs à ceux qui les censurent si amèrement.

Quant aux Commentaires faits par les protestans, comme ils renferment beaucoup de choses conformes à leurs erreurs, nous ne pouvons en conseiller la lecture qu'aux personnes qui ont fait de la théologie une étude sérieuse, et qui veulent approfondir le sens littéral de l'Écriture.

Parmi donc ces Commentaires faits par les protestans, les meilleurs sont ceux de Drusius, de Louis de Dieu, de Grotius. Les notes qui accompagnent la traduction allemande de Michaëlis jettent le plus grand jour sur les antiquités, l'histoire et la géographie de la Bible.

Les Commentaires de Jean Leclerc ont eu beaucoup de vogue. Les livres historiques y sont mieux expliqués que les prophètes et les livres poétiques ; et c'est avec raison que Jahn fait observer que les solutions que Leclerc donne d'un certain nombre de difficultés sont forcées : *Solutiones tamen difficultatum non rarò violentæ sunt* (1).

On cite encore les Scolies de Joh. Christ. Frid. Schulzius sur l'Ancien-Testament, et qui ont été continuées par Bauer, et les Commentaires de Brentano, continués par Th. A. Deréser, et ensuite par J. M. Augustin Scholz ; mais l'ouvrage de ce genre le plus estimé, ce sont les Scolies de Rosenmüller sur l'Ancien-Testament ; plusieurs éditions ont été publiées ; la dernière, considéra-

(1) Jahn. *Enchirid. hermen.* § 63. *pag.* 172.

blement augmentée, l'emporte de beaucoup sur les précédentes. Sans nier le mérite de cet ouvrage, nous devons faire observer qu'il y a un grand nombre de choses inutiles, qui le rendent souvent fastidieux. L'auteur ne s'accorde pas toujours avec lui-même : il emprunte à nos interprètes catholiques, et surtout à Leclerc, protestant, de très-longs passages qu'il copie mot à mot, sans même nommer les auteurs. Il combat quelquefois les naturalistes, mais le plus souvent il adopte leurs principes. Il excelle à rapprocher les interprétations les plus naturelles, et rarement sa fine critique se trompe quand il s'agit d'indiquer celle que l'on doit préférer à toutes les autres. Quant aux Scolies sur le Nouveau-Testament, elles sont de D. Jo. George Michaëlis, père du précédent. On peut les consulter avec fruit pour le sens littéral.

ARTICLE II.

De l'herméneutique de l'Ancien-Testament.

Ce qu'il y a de particulier dans l'herméneutique de l'Ancien-Testament regarde les moyens qu'il faut prendre pour fixer les significations propres de la langue hébraïque, dans laquelle ont été écrits pour la plupart les livres de l'ancienne loi. Comme cette langue est morte depuis fort long-temps, et que nous ne possédons que peu de livres hébreux, il n'est pas aisé de s'assurer de toutes les significations des mots qui appartiennent à cet idiome. Les dictionnaires que nous avons sont très-modernes et reposent en grande partie sur l'autorité des Juifs, qui n'est certainement pas irréfragable. Nos

plus anciennes versions ont été faites dans un temps où la langue avait cessé d'être vulgaire, et les erreurs qu'on y trouve nous empêchent de leur donner une entière confiance. Ces moyens ne paraissant donc pas assez certains, les critiques en ont cherché d'autres. Ainsi il y en a plusieurs qui ont cru pouvoir parvenir à la connaissance de l'hébreu par la seule inspection des fragmens qui nous restent de cette langue. D'autres ont pensé qu'il était possible de connaître les significations primaires, soit par l'examen et la confrontation de tous les endroits où les mots sont employés, soit par les figures, les sons ou les noms des lettres ; et que les significations primaires étant une fois découvertes, on pouvait descendre facilement aux secondaires. Mais parmi ces différens moyens, ceux qui, au jugement des meilleurs philologues, peuvent nous conduire plus sûrement à la véritable signification des mots hébreux, sont l'autorité des Juifs, la connaissance et la comparaison des langues dérivées de l'hébreu, la comparaison des anciennes versions, la comparaison des endroits parallèles, et le parallélisme poétique, enfin l'usage des dictionnaires et autres ouvrages de ce genre.

§ I. *De l'autorité des Juifs.*

Quoique les Juifs n'aient pas toujours parlé la langue hébraïque, les rabbins l'ont cependant toujours cultivée ; ils ont constamment lu la loi et les prophètes dans leurs synagogues ; ainsi il a dû se conserver parmi eux une tradition par rapport à la signification des mots. Bauer lui-même, après avoir posé en thèse générale que la tradition des Juifs est un moyen incertain

et trompeur, reconnaît cependant qu'elle nous a transmis fidèlement la signification d'un grand nombre de termes hébreux, puisqu'il dit expressément : « Significatio multorum verborum, imprimis eorum, quæ usu trita sunt, per illos (Judæos) conservata et ad nos propagata est (1). » C'est de leurs mains que nous avons reçu les Écritures hébraïques ; ce sont eux qui ont composé les premières grammaires et les premiers dictionnaires. Ils ont beaucoup écrit, soit en hébreu, soit en chaldéen ; on ne doit donc pas récuser leur témoignage sans de graves raisons, surtout quand il est ancien, constant et unanime. Toutefois il ne faut pas pousser le respect pour la synagogue jusqu'à s'en rapporter aveuglément à sa décision, surtout dans les mots obscurs et ambigus, puisqu'il arrive souvent, par rapport à ces mots, que les rabbins ne s'accordent pas entre eux, ou que du moins ils ne leur donnent pas les mêmes significations que les anciens Juifs, comme on peut s'en convaincre en comparant les versions des Septante, d'Aquila et celle de saint Jérôme, toutes faites par des Juifs ou d'après leurs interprétations. Cependant il ne faut pas perdre de vue que les premiers Juifs qui ont composé des dictionnaires étant des rabbins espagnols des Xe, XIe et XIIe siècles, époque de la domination des Maures, n'ont pas assigné le sens des mots obscurs d'après la tradition, mais d'après la langue arabe, avec laquelle ils s'étaient familiarisés. Il résulte de ces différentes observations, que si l'autorité des Juifs n'est pas à mépriser, il ne faut pas, comme l'ont fait les premiers chrétiens hé-

(1) Bauer, *Hermen. sacr.* § 14. *pag.* 81.

braïsans, leur supposer une sorte d'infaillibilité à laquelle on doive se soumettre aveuglément.

§ II. *De la connaissance et de la comparaison des langues analogues à l'hébreu.*

Il est généralement reconnu que l'hébreu, le chaldéen, le syriaque, le samaritain, l'arabe et l'éthiopien, ne sont que les dialectes d'une même langue. Or, il est certain que si parmi plusieurs dialectes d'une même langue, la connaissance d'un seul venait à se perdre, la comparaison des autres serait incontestablement un excellent moyen de la rétablir. C'est, en effet, en comparant les langues allemande, suédoise, danoise et anglaise, qu'on est parvenu à entendre la langue gothique, qui n'est qu'un dialecte de ces langues modernes. Or, les langues orientales dont nous venons de parler diffèrent moins de l'hébreu, que l'allemand, le suédois, le danois et l'anglais ne diffèrent de la langue gothique. « Lingua italica, remarque fort judicieusement Bauer, gallica, hispana, quoad magnam partem ex latinâ origines ducunt. Quis negabit, gallicam, si moreretur, ex italicâ et hispanicâ illustrari posse? Ulphilæ, episcopi, versio gothica N. T. superest. Quam ut intelligamus, si germanicam, danicam, suecicam, anglicam dialectum in subsidium vocamus, nemo vituperat. Sed inter illas dialectos orientales, quas memoravimus, non tanta est differentia, quanta inter has occidentales (1). » On ne saurait donc raisonnablement nier que la comparaison des langues orientales ne soit un excellent moyen de

(1) Bauer, *Hermen. sacr.* § 19. *pag.* 97.

découvrir la signification des mots hébreux. Cependant ce moyen, quoique légitime en lui-même, a entraîné dans de grands écarts Schultens et toute son école; et si le savant hébraïsant G. Gésénius n'a pas donné dans les excès de la même nature, il faut convenir que le système étymologique qu'il a adopté dans son *Lexicon manuale hebraicum, etc.*, peut le conduire, s'il le poursuit dans toutes ses conséquences, aux résultats les plus opposés à une saine critique; car il ne se borne pas à comparer les langues sémitiques ou analogues à l'hébreu, mais il met encore à contribution les idiomes indo-germaniques; et par des transformations plus ou moins forcées, il prétend assez souvent établir le vrai sens des termes hébreux sur la signification des mots de ces langues; comme si les mots qui ont quelque ressemblance devaient uniquement pour cela avoir la même signification dans toutes les langues où ils se trouvent. Ces rapprochemens spécieux peuvent bien éblouir les yeux des étudians, auxquels on ne peut plaire aujourd'hui que par des nouveautés, mais ils ne feront jamais d'impression sur des philologues graves et sensés, qui ne se laissent pas conduire aveuglément dans de fausses routes.

Quant au rang que doit occuper chacun de ces dialectes, si on le considère comme moyen propre à faire connaître le vrai sens des mots hébreux, tous les philologues ne l'assignent pas de la même manière. Pour nous, en particulier, nous croyons qu'on pourrait les classer dans l'ordre suivant: le chaldéen et le syriaque en première ligne, ensuite le samaritain, l'arabe, et en dernier lieu l'éthiopien. Le talmudique, dont les philologues semblent généralement faire peu de cas, nous paraît, à

plusieurs égards, mériter un degré assez élevé dans cette échelle, et nous ne serions pas éloignés de le placer immédiatement après le samaritain, de même que nous donnerions sans hésiter le premier rang à l'arabe s'il s'agissait de la syntaxe, parce que, sous ce rapport, l'arabe peut en effet jeter sur beaucoup d'endroits difficiles de l'Écriture un plus grand jour que tous les autres dialectes.

L'usage des langues analogues à l'hébreu sert à confirmer les sens déjà connus, à rendre certains ceux qui d'ailleurs paraissent douteux, à en trouver de nouveaux; à faire connaître les significations primaires, dont toutes les autres sont dérivées, à faire comprendre des locutions toutes particulières qui se trouvent dans la Bible, enfin à donner une connaissance plus étendue de la grammaire hébraïque (1).

Mais pour faire un usage légitime des dialectes, il faut premièrement éviter d'expliquer tous les mots par un seul dialecte, défaut dans lequel tombent ordinairement les philologues qui se sont attachés plus spécialement à une langue. C'est ainsi, par exemple, que Schultens, qui avait fait de l'arabe une étude toute particulière, veut expliquer le texte sacré uniquement par cet idiome. Quand donc un mot est obscur, il faut pour l'expliquer comparer tous les dialectes. En second lieu, on ne doit pas se contenter de consulter les dictionnaires; c'est dans la lecture des livres mêmes qu'il faut puiser la signification des mots. On conçoit tout autrement la force d'un terme quand on le voit employé dans le discours, que lorsqu'on le trouve isolé dans un dictionnaire. Troi-

(1) Voyez Bauer, *Hermen. sacr.* § 22. *pag.* 112 *et seqq.*

sièmement, il faut bien connaître la loi d'après laquelle les lettres se changent ou se transposent dans les différens dialectes, autrement on s'expose à rapporter ensemble des mots qui n'ont entre eux aucune analogie, et à tout confondre dans la comparaison des dialectes. Quatrièmement, il ne faut donner aux racines des verbes que les significations propres, et ne pas recourir aux métaphoriques. Enfin il ne faut pas laisser une acception constante dans la langue hébraïque pour en adopter une empruntée des dialectes. C'est le défaut où sont tombés plusieurs philologues allemands, qui, jaloux de donner des interprétations nouvelles, rejettent la signification d'un terme, quoique constatée par un grand nombre de passages de la Bible, pour en adopter une tirée de la langue arabe, par exemple.

§ III. *De la comparaison des anciennes versions.*

Quoique les anciennes versions aient été faites à une époque où on ne parlait plus la langue hébraïque, cependant leurs auteurs vivaient plus près que nous de ce temps ; par conséquent la tradition de la signification des mots était plus fraîche et plus sûre. La plupart d'entre eux avaient fait une étude sérieuse de la langue sainte ; quelques-uns même ont écrit dans un dialecte qui n'était pas très-différent ; ils pouvaient avoir, pour leur faciliter l'intelligence de l'hébreu, des monumens qui n'existent plus aujourd'hui. Sans doute que leur autorité n'est pas irréfragable, mais doit cependant être d'un certain poids dans l'interprétation. « Verùm enim verò, dit Bauer, usus versionum antiquarum in investigandâ consuetudine loquendi inter veteres Hebræos familiari

non reprobandus est... Quidam interpretum veterum hebraicam linguam benè calluerunt, è quibus nos in litteris hebraicis discendis proficere multùmque adjumenti capere posse non est dubium. Alios non aspernamus, quod, si non in omnibus, tamen in singularibus locis verum viderunt, illudque quasi digito nobis monstrant (1). »

Quoique toutes les anciennes versions soient utiles pour nous faire connaître la signification des mots hébreux, elles ne le sont cependant pas toutes au même degré. C'est pourquoi nous croyons qu'on doit les classer dans l'ordre suivant. Il faut mettre au premier rang la version des Septante pour le Pentateuque, à cause de son antiquité et de la connaissance que ses auteurs avaient des langues grecque et hébraïque. On peut joindre à cette version les fragmens de celles d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion. Il faut mettre au second la version syriaque Peschito, tant parce qu'elle est très-ancienne, que parce qu'elle est écrite dans un dialecte qui ne diffère pas beaucoup de l'hébreu, et que son auteur connaissait très-bien l'hébreu. On doit placer au quatrième rang la version de saint Jérôme, qui à un excellent jugement joignait une grande érudition, et qui, ayant été formé par les rabbins les plus habiles, paraît avoir su tout ce que savaient les Juifs de son temps. Il faut donner la quatrième place aux Paraphrases d'Onkelos, de Jonathan et aux autres paraphrases chaldaïques. Viennent en cinquième ligne les versions arabes faites immédiatement sur l'hébreu.

Or voici les règles à observer pour faire un usage lé-

(1) Bauer. *Hermen. sacr.* § 25, *pag.* 146.

gitime des versions. Premièrement, il ne faut pas s'attacher à une seule version, mais on doit les comparer toutes. Secondement, il faut joindre l'usage des versions à la comparaison des dialectes, parce qu'une signification donnée par les versions acquiert une bien plus grande autorité quand elle se trouve usitée dans les langues analogues à l'hébreu. En troisième lieu, on doit regarder comme certain un sens donné unanimement par toutes les anciennes versions, quoiqu'il ne soit confirmé par aucun des dialectes. Ce consentement unanime parmi tant d'interprètes instruits et exacts, est un indice certain de vérité, et le silence des dialectes ne saurait infirmer une signification aussi bien appuyée, puisqu'il peut se faire d'ailleurs qu'elle n'ait pas passé dans les dialectes, ou que si elle y a réellement passé, nous n'en trouvions aucune preuve dans les ouvrages de ces dialectes qui nous sont restés. Quatrièmement, s'il y a conflit entre les versions, il faut préférer les plus anciennes et les plus exactes. Cinquièmement enfin, une signification donnée par une seule version, si elle convient au contexte et au but de l'auteur, peut être préférée, surtout quand elle est confirmée par quelque dialecte.

§ IV. *Des endroits parallèles et du parallélisme poétique.*

Les endroits parallèles et le parallélisme dans les morceaux tout poétiques sont encore un excellent moyen de déterminer le vrai sens de quelques mots obscurs et qui ont été différemment entendus par les anciens et les nouveaux interprètes, puisque, comme nous l'avons déjà montré, ces endroits parallèles ser-

vent beaucoup à fixer la signification qui convient à l'endroit qu'on explique ; mais il faut soigneusement observer les règles que nous avons données dans l'Herméneutique générale.

§ V. *De l'usage des dictionnaires et autres ouvrages de ce genre.*

Indépendamment des moyens dont nous venons de parler dans les paragraphes précédens, et qui sont absolument nécessaires à l'interprète qui veut tout examiner, on peut encore se servir utilement des travaux déjà faits par d'autres, c'est-à-dire des dictionnaires et des concordances hébraïques. On peut se servir aussi des ouvrages des rabbins, et d'une multitude de dissertations composées sur le sens de quelques mots difficiles. Quant aux dictionnaires hébreux, ceux de Gésénius et de Winer, à part les erreurs en matière de doctrine qu'ils renferment, et les significations fausses ou arbitraires qu'ils assignent à un certain nombre de mots, sont bons à consulter. Les Scolies de Rosenmüller sur l'Ancien-Testament fournissent encore d'excellens renseignemens sur la vraie signification de beaucoup de termes hébreux.

ARTICLE III.

De l'herméneutique du Nouveau-Testament.

Ce qu'il y a de particulier dans l'herméneutique du Nouveau-Testament, ce sont les moyens qu'on doit employer pour déterminer le sens des mots qui y sont employés. Or ces moyens sont la connaissance de la langue particulière au Nouveau-Testament, une lecture assidue de la version des Septante, du Talmud, des Tar-

gums, et autres anciens livres des rabbins juifs, celle, en particulier, de Philon et de Joseph, la tradition des anciens pères, et enfin la comparaison des anciennes versions qui ont été faites à différentes époques.

§ I. *De la connaissance de la langue particulière du Nouveau-Testament.*

Il semblerait au premier abord que, tous les écrivains du Nouveau-Testament ayant écrit en grec, à l'exception de saint Matthieu, dont l'original ne subsiste plus que dans une version grecque, la seule connaissance de la langue grecque est nécessaire pour bien entendre le sens des mots du Nouveau-Testament ; et comme le grand nombre de livres qu'on possède dans cet idiome nous met à même de la savoir beaucoup plus parfaitement que l'hébreu, l'intelligence du Nouveau-Testament ne devrait pas avoir beaucoup de difficultés. Cependant il ne suffirait pas de connaître le grec, quoique indispensable pour l'interprétation du Nouveau-Testament ; car, bien que les auteurs de cette partie des Écritures aient composé leurs ouvrages en grec, ils ont écrit selon le génie et les idiotismes de l'hébreu, et par conséquent leur langue est un grec-hébreu, ou, comme l'appelle R. Simon, un langage de *synagogue* (1). Il forme en effet un dialecte particulier qu'on appelle langue *hellénistique*. Dans ce dialecte, on donne assez souvent aux mots grecs les significations des termes hébreux qui leur correspondent. Il en est de même des particules, auxquelles on donne

(1) R. Simon, *Hist. crit. du V. T. l.* II. *ch.* XVII; et *Hist. crit. du N. T. ch.* XVI.

aussi la même valeur qu'en hébreu. Ainsi, après la connaissance du grec, le premier moyen pour bien comprendre la signification des mots grecs du Nouveau-Testament est de bien connaître la langue hébraïque, ou du moins d'être familiarisé avec tous ses idiotismes.

§ II. *De la lecture des Septante.*

Un bon moyen encore de connaître le vrai sens du Nouveau-Testament, c'est une lecture assidue des Septante. En effet cette version, ayant été faite par des Juifs hellénistes, est écrite dans le style du Nouveau-Testament, et peut par conséquent contribuer plus puissamment à nous en donner une véritable intelligence, que celle de tous les classiques grecs. On doit joindre à la lecture des Septante celle des fragmens d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion, qui peuvent servir très-utilement au même dessein, puisqu'ils sont écrits dans le même dialecte.

§ III. *De la lecture du Talmud, des Targums et des autres anciens livres des rabbins.*

On ne saurait disconvenir que les anciens ouvrages des Juifs ne soient d'une grande utilité pour découvrir le vrai sens d'un grand nombre de passages du Nouveau-Testament; car comme les Juifs, au temps de Jésus-Christ, parlaient le syro-chaldéen, on trouve dans le Nouveau-Testament certains mots, certaines manières de parler, et quelques sentences, qui ne peuvent s'expliquer que par l'usage du discours de ces temps-là, et qu'on ne saurait connaître autrement que par la lecture de ces anciens ouvrages.

Il faut de plus connaître plusieurs usages qui jettent beaucoup de jour sur quelques endroits obscurs du Nouveau-Testament. On trouve ce qu'il y a de plus important en ce genre dans le Nouveau-Testament de Westein.

§ IV. *De la lecture de Philon et de Joseph.*

Pour comprendre l'utilité de ce quatrième moyen, il suffit de remarquer que Philon et Joseph étaient contemporains des apôtres, et qu'ils ont écrit tous les deux en grec. Philon était un Juif helléniste très-partisan de l'interprétation allégorique; sa manière d'écrire approche assez de celle de saint Paul, il peut par conséquent beaucoup servir à l'explication des mots du Nouveau-Testament (1).

Quant à Joseph, quoiqu'il ait affecté d'écrire plus purement la langue grecque que ses compatriotes, ses ouvrages contiennent beaucoup de choses qui peuvent servir à éclaircir les mots aussi bien que les expressions et les phrases du Nouveau-Testament, comme l'a parfaitement montré Krebsius (2).

§ V. *De la tradition des anciens pères de l'Eglise.*

La tradition des anciens pères de l'Église est encore un excellent moyen qui peut nous faire connaître le vrai sens d'une multitude de passages obscurs du Nouveau-Testament. En effet, ce divin livre ayant toujours été lu et expliqué dans l'Église depuis qu'il a été composé, et les premières églises fondées par les apôtres devant

(1) Voyez Lœsner, *Lectiones philonianæ.*

(2) Voyez Krebsius, *Observationes ad N. T. è Josepho.*

en avoir la véritable intelligence, au moins quant aux points qui regardent la foi, les mœurs et les miracles du Sauveur, le sens que l'ancienne Église lui a donné doit donc être d'une très-grande autorité. Ainsi la lecture des pères apostoliques et de ceux qui leur ont succédé, tels que saint Justin, saint Irénée, Athénagore, est encore bien plus utile pour fixer le sens des endroits dogmatiques surtout, que celle de Joseph, de Philon et de tous les rabbins. Il est vrai que les protestans de nos jours comptent pour rien ce moyen herméneutique, mais la raison elle-même, libre de toute prévention, parle en notre faveur, en se déclarant contre eux.

§ VI. *De la comparaison des anciennes versions.*

Les anciennes versions qui ont été faites à diverses époques peuvent contribuer beaucoup à nous donner l'intelligence du Nouveau-Testament, puisqu'elles nous apprennent quel est le sens que les auteurs sacrés ont donné aux mots et aux phrases de ce livre divin. Il faut cependant convenir que ces versions sont, en général, d'une plus grande utilité pour la critique que pour l'herméneutique.

§ VII. *De l'usage des dictionnaires et autres ouvrages de ce genre.*

Quand on ne fait pas usage par soi-même des moyens que nous venons d'exposer dans les paragraphes précédens, on peut y suppléer en recourant aux dictionnaires, aux grammaires et autres traités de cette nature, dont le but est de nous donner l'intelligence du Nouveau-Testament, en nous présentant les résultats de

la comparaison déjà faite de ces divers moyens. Ne voulant point entrer dans le détail de tous ces ouvrages, nous nous bornerons à indiquer Salom. Glasii *Philologia sacra, his temporibus accommodata.* à D. Joan. Aug. Dathio. — Joan. Leusdenii *de Dialectis Novi Testamenti. Singulatim de ejus hebraismis libellus singularis iterum editus* ab Joh. Frider. Fischero *accessit.* Joh. Vorstii *Commentariolus de Adagiis Novi Testamenti hebraicis. — Novum Lexicon græco-latinum in Novum Testamentum, congessit et variis observationibus philologicis illustravit* Johannes Friedericus Schleusner.— Christiani Schœtgenii *Novum Lexicon græco-latinum in Novum Testamentum : post* J. T. Kresbium *recensuit, et variis observationibus philologicis et criticis locupletavit* G. L. Spohn. — Georg. Pasoris *Idea græcarum Novi Testamenti dialectorum.*—Gasp. Wyssii *Dialectologia sacra.*—Georg. Bened. Winer, *Grammatik des Neutestamentlichen Sprachegebrauches, Leipzig* 1830. (1)

Il y a encore d'autres moyens dont doit faire usage un bon interprète des livres saints ; comme ils se rattachent tous à des connaissances qui sont du ressort de l'Archéologie sacrée, nous les exposerons dans le second volume de cette Introduction.

(1) Nous croyons devoir faire observer que tous ces ouvrages ayant été faits par des protestans, portent tous plus ou moins l'empreinte de leurs doctrines erronées. Notre observation s'applique plus particulièrement à la grammaire de Winer.

ARTICLE IV.

Des erreurs des protestans modernes par rapport à l'herméneutique sacrée, et Réfutation de leurs faux principes.

Quoique nous ayons déjà eu occasion de faire connaître et de réfuter plusieurs erreurs des protestans modernes, nous avons cru devoir les réunir et en former comme un seul groupe, afin que le lecteur puisse s'en faire une idée plus précise et plus complète ; et si nous en avons placé l'exposé ici plutôt que partout ailleurs, c'est que toutes ces erreurs étant appuyées sur de faux principes d'exégèse, cet exposé trouvait ici même sa place naturelle.

§ I. *Des erreurs des protestans modernes par rapport à l'herméneutique sacrée.*

1. Les premiers protestans, pour rejeter avec quelque apparence de raison l'Eucharistie et les autres sacremens, furent forcés d'entendre dans le sens figuré les paroles de JÉSUS-CHRIST et des apôtres, que toute l'antiquité chrétienne avait entendues dans le sens propre, et que les lois du discours obligent d'entendre selon la valeur naturelle des termes. Ce faux principe, qu'on peut et doit entendre dans un sens tropique les paroles du texte sacré qui paraissent opposées à notre raison, une fois admis, les sociniens en tirèrent toutes les conséquences. Bientôt le péché originel, l'éternité des peines disparurent, la consubstantialité du Verbe, la procession du Saint-Esprit, le mystère de la Trinité, l'Incarnation et la Satisfaction de JÉSUS-CHRIST, furent attaqués, et ne

purent être défendus dans les principes de la réforme. Le socinianisme gagna toutes les autres sectes protestantes, et quoique le peuple tînt encore aux anciens symboles, les ministres avaient une foi tout-à-fait différente. Bossuet avait vu et prédit tous ces excès. Mais ils ne devaient pas se borner à détrôner le Fils de DIEU et à abjurer tous ses mystères, ils devaient aller jusqu'à anéantir toute révélation, et à introduire le déisme dans leur prétendue réforme. Jusque vers le milieu du XVIIIe siècle, on avait, comme nous l'avons dit plus haut (page 22), respecté l'inspiration des livres sacrés; mais à cette époque Tœlner et Semler attaquèrent le dogme fondamental de la réforme, et ils eurent un tel succès, que maintenant il est aisé de compter ceux des protestans qui tiennent encore pour l'ancienne croyance. C'est proprement du temps où a commencé cette erreur que date l'origine de ce qu'on appelle la *nouvelle exégèse*. Les principes fondamentaux admis par les anciens protestans, que l'Écriture du Vieux et du Nouveau-Testament était la parole de DIEU, la règle de la foi, qu'elle ne pouvait contenir aucune erreur ni aucune contradiction, qu'elle devait s'expliquer par elle-même, que toute interprétation contraire à l'analogie de la foi devait être réprouvée, ces principes, disons-nous, furent bannis de la *nouvelle exégèse*. Bauer dans son Herméneutique de l'Ancien-Testament, et Hammon dans ses Remarques sur l'Herméneutique du Nouveau, regardent ces anciens principes comme des sources fécondes d'erreurs et les plus grands obstacles à l'intelligence des Écritures. Après avoir attaqué l'inspiration des écrivains sacrés, on a été plus avant encore; on a nié que la révélation fût contenue dans les Écritures, qui ne sont divines uni-

quement que parce qu'elles contiennent des vérités morales et religieuses, et qu'elles établissent des idées de Dieu et de la création plus pures et plus naturelles que celles qu'on trouve dans les livres des autres peuples. Comme néanmoins les prophéties et les miracles sont des preuves convaincantes de la révélation faite aux prophètes et aux apôtres, on s'est efforcé d'anéantir ces deux grands motifs de crédibilité. Les prophéties ne sont, selon ces nouveaux exégètes, ou que des prédictions vagues d'un état plus heureux, d'un nouvel âge d'or, comme on en trouve dans les poètes profanes, ou l'annonce d'événemens particuliers qu'avec une grande sagacité les prophètes pouvaient connaître par conjecture; ou bien, si elles sont par trop claires, ils se réduisent à dire qu'elles ont été faites après coup. Quant aux miracles, ce ne sont que des faits naturels que l'ignorance des apôtres ou la crédulité des Juifs et des chrétiens a mal à propos transformés en faits miraculeux, et dont la nouvelle exégèse nous donne la véritable explication. Et pour donner un échantillon de ces interprétations nouvelles, contentons-nous de rapporter la manière dont ils dénaturent les miracles les plus éclatans de Jésus-Christ et des apôtres. Quand les bergers de Bethléhem ont été éclairés par la gloire du Seigneur, ils n'ont vu réellement que la lumière d'une lanterne qu'on leur a portée aux yeux. Quand Jésus-Christ a marché sur les flots de la mer, c'est qu'il nageait ou marchait sur ses bords; et s'il a conjuré l'orage, ce ne fut qu'en saisissant le gouvernail d'une main habile. La nourriture miraculeuse qu'il donna à plusieurs milliers d'hommes s'explique naturellement, en disant qu'il avait des magasins secrets, ou que ceux-ci consommèrent leur

propre pain, qu'ils tenaient en réserve dans leurs poches. Les morts qu'il a ressuscités n'étaient que des léthargiques, et lui-même n'était pas réellement mort quand on appliqua le même prodige à sa personne. Sa descente aux enfers indique seulement qu'il a été enterré. Quand on crut le voir monter au ciel, il se dérobait à ses disciples à la faveur d'un brouillard, et passait de l'autre côté de la montagne. Quand Paul se vit enveloppé de la lumière céleste au milieu de laquelle Jésus-Christ lui apparut, ce n'était que la foudre qui tombait à ses pieds (1). Les différentes langues que parlaient les premiers fidèles n'étaient que des langues qu'ils avaient apprises naturellement. Tous les démoniaques du Nouveau-Testament n'étaient que des malades et des lunatiques. Voilà les interprétations ridicules et absurdes que l'on trouve dans les commentaires d'Hammon, de Thiess, de Gabler, de Flugge, d'Eckermann, de Paulus et d'une multitude d'autres. Voilà les lumières qu'a produites la nouvelle exégèse. Il serait plus naturel et plus logique de nier franchement l'authenticité des livres du Nouveau-Testament, que de prétendre les expliquer d'une manière aussi forcée et aussi ridicule. C'est ce qu'avait compris M. Mauvillon de Brunswich, lorsque, interrogé par son ami M. de Knoblanch, conseiller de justice à Dillenbourg, sur l'explication naturelle qu'on pouvait donner aux miracles de l'Évangile, il répondit tout simplement : « Vous vous tireriez bien plus facilement d'affaire en disant que personne ne connaît les drôles qui racontent de pareilles aventures;

(1) Voyez le baron de Starck, *Entretiens philosophiques, pag.* 136, 140. *Paris,* 1821.

que ce sont d'insignes menteurs, et que tout ce qu'on allègue en faveur de leur probité est un conte en l'air (1). »

2. Vaincus par la force des preuves qui établissent l'authenticité de l'Écriture, nos exégètes nouveaux, qui veulent cependant à tout prix en faire disparaître tout ce qu'il y a de surnaturel, ont imaginé une sorte d'interprétation qui les met fort à l'aise. Comme ils ont remarqué beaucoup de mythes dans les auteurs païens, ils se sont avisés de prétendre qu'il devait y en avoir également dans les auteurs de l'Ancien et du Nouveau-Testament. Ainsi l'histoire de la création, du paradis terrestre, de la chute du premier homme, du déluge; l'histoire de Joseph et de Samson, ne sont que des récits mythologiques; et Bauer, dans son Herméneutique de l'Ancien-Testament, a été jusqu'à donner des règles pour expliquer ces espèces de mythes. M. Wecklein, envoyé à Munster, en 1805, par le gouvernement prussien, pour y enseigner la nouvelle exégèse, ne craignit pas d'avancer dans ses leçons, que l'enlèvement d'Énoch et d'Élie n'avait pas plus de réalité que le rapt de Ganymède; que l'apparition de l'ange à Hagar dans le désert avait la même valeur que celle d'Apollon à Diomède; que le commandement de Dieu à Cyrus, la voix qu'entendit Caïn, n'étaient que des préjugés, des rêves ou des fantaisies; qu'Abraham, Isaac et Jacob ne crurent que par illusion parler à Dieu; que Dieu vint au secours de Noé pendant qu'il bâtit l'arche, comme Diane vint au secours de Strophius; que Dieu donna des forces à Gédéon et à Samson de la même manière que Jupiter

(1) *Entret. philosophiques, pag.* 41.

en donna aux Troyens. Voilà les impiétés absurdes que ne craignit pas de débiter à un auditoire catholique l'élève des Schelling et des Paulus, tous les deux professeurs de l'université de Wurtzbourg et grands patrons de la nouvelle exégèse. Une manière aussi extravagante et aussi impie d'interpréter les monumens sacrés devait conduire à l'incrédulité la plus complète; aussi n'a-t-on pas craint de dire que le Jéhova des Juifs n'était pas l'auteur du monde et le père des hommes, mais l'un de ces dieux dont personne ne pouvait déterminer le nombre ; pour qui chaque cœur sensible restait fermé, et dont chaque esprit pensant se retirait ; que c'était un fétiche ou dieu pénate de la famille d'Abraham, de David, et que Salomon et les prophètes ont élevé plus tard à la dignité de créateur du ciel et de la terre ; que Moïse n'était qu'un imposteur, que la religion mosaïque était une religion sans miracles, sans humanité ; que les prophètes n'étaient que de rusés trompeurs, que la foi en ces prophètes avait porté et conservé l'incrédulité sur la terre (1).

3. Mais notre plume ose à peine retracer leurs blasphèmes contre JÉSUS-CHRIST, ses apôtres et le Nouveau-Testament. Selon ces grandes lumières de la nouvelle exégèse, JÉSUS-CHRIST n'est qu'un *noble théurge Juif*, un enthousiaste qui n'avait pas l'intention de tromper, mais qu'il l'a été lui-même avant d'avoir été pour les autres une occasion d'erreur ; que ses apôtres étaient des gens d'un entendement épais et borné, qui, bien que ne manquant pas de bonnes intentions, n'étaient nullement organisés de manière à comprendre leur maître

(1) *Entret. philosophiques, pag.* 136, 137.

et à s'élever à la hauteur où il était placé (1); que les écrits du Nouveau-Testament ne peuvent produire un corps de religion bien lié et bien avéré; qu'ils renferment des contradictions réelles, qu'il vaudrait mieux que nous ne connussions rien des actions et de la personne de JÉSUS-CHRIST; que la Bible, et surtout le Nouveau-Testament, est une enrayure qui arrête le progrès des lumières, et que n'étant plus du tout convenables à nos temps, ils devenaient parfaitement inutiles, que ce document n'était qu'une source de fanatisme et propre à faire retomber dans le papisme, et qu'on pourrait abondamment se suffire à soi-même en fait de religion, si l'on supprimait ce livre et si l'on en venait jusqu'à oublier le nom même de JÉSUS-CHRIST (2).

4. Après avoir détruit la révélation et toute religion positive, la nouvelle exégèse a aussi attaqué la morale même du christianisme, et c'est une conséquence inévitable, puisque la morale est appuyée sur le dogme; aussi ses partisans n'ont pas rougi d'avancer que la monogamie et la défense des conjonctions extra-matrimoniales doivent être comptées parmi des restes de monachisme, et qu'une jouissance sensuelle hors du mariage n'est pas plus immorale que dans le mariage même, et que s'il faut l'éviter, c'est uniquement parce qu'elle choque les usages des personnes avec lesquelles nous vivons, et que les excès qu'on y commet sont souvent punis par la perte de l'honneur et de la santé (3). Voilà les fruits de la nouvelle exégèse! voilà

(1) *Entret. philos. pag.* 120-122.
(2) *Ibid. pag.* 136, 137.
(3) *Ibid. pag.* 156, 157.

les doctrines horribles et impies que ces docteurs modernes n'ont pas rougi d'écrire et de prêcher à la jeunesse!

§ II. *Réfutation des faux principes d'herméneutique des protestans modernes.*

Il n'est pas difficile, ce semble, de réfuter les faux principes sur lesquels repose l'étrange exégèse des protestans modernes.

1. Le simple énoncé des horribles maximes de la nouvelle exégèse suffit pour la faire rejeter avec horreur par tous ceux qui ont conservé quelque sentiment de religion ; car peut-on regarder comme une méthode légitime d'interpréter les livres saints celle qui détruit toute révélation, qui anéantit les prophéties, les miracles, les mystères, les dogmes et la morale ; qui fait passer Jésus-Christ pour un enthousiaste ou un imposteur, les apôtres pour des fourbes ou les plus insensés de tous les hommes, toutes les églises du monde, depuis leur origine jusqu'à nos jours, pour les esclaves de l'ignorance et du fanatisme?

2. On ne doit point interpréter l'Écriture comme personne n'oserait jamais interpréter aucun livre profane ; or, qui serait assez déhonté pour oser interpréter les historiens d'Athènes et de Rome comme on ose expliquer les histoires si claires et si simples du Nouveau-Testament? Quand on rencontre dans Tite-Live ou dans Suétone des faits miraculeux, on dit simplement que ces auteurs se sont trompés en nous les rapportant ; mais on ne s'avise point de violenter leurs expressions pour y trouver des faits auxquels ils n'ont

jamais pensé. Les livres du Nouveau-Testament étant authentiques, comme n'osent le nier nos modernes exégètes, doivent être pris dans leur sens propre et naturel, et on ne peut, sans violer toutes les lois du discours, supposer des tropes aussi insolites et aussi extraordinaires que ceux qu'ils supposent pour éliminer les mystères et les miracles ; et si on admettait de pareils tropes dans les autres livres, il n'y a point de loi si claire qu'on ne pût obscurcir, il n'y a point de doctrine si constante qu'on ne parvînt à altérer.

3. Le Nouveau-Testament, qui se trouvait dès les premiers temps entre les mains des chrétiens, et qui a servi de règle à leur foi et à leurs mœurs, a dû être nécessairement compris au moins quant à ces points essentiels, et cette intelligence du sens de ce livre divin a dû se conserver et se perpétuer dans l'Église. Or on a toujours cru que Jésus-Christ était Dieu, qu'il s'était incarné, qu'il était mort pour nous, qu'il était ressuscité, qu'il était monté au ciel pour nous y préparer une place, qu'il avait réellement opéré tous les miracles rapportés dans les Évangiles. Tel est donc le sens légitime et vrai du Nouveau-Testament, et tous les efforts des nouveaux exégètes ne sauraient l'altérer. Ce consentement unanime des églises primitives par rapport aux points de doctrine du Nouveau-Testament et aux faits substantiels de la religion, est comme un rocher contre lequel viendront se briser toutes les nouvelles interprétations des protestans, des sociniens et des rationalistes.

4. On ne doit jamais supposer, surtout dans les histoires écrites dans le style le plus simple, des tropes insolites et extraordinaires; on ne doit pas non plus ad-

mettre des ellipses ou des réticences que le contexte n'exige pas; la profondeur des choses exprimées, leur incompatibilité apparente avec nos idées, n'est pas une raison de le faire, autrement il n'y aurait rien de fixe dans le langage humain. L'usage commun du discours, le contexte, le but de l'auteur, et les autres circonstances, sont les seuls moyens qui doivent servir à déterminer le sens des paroles d'un livre quelconque. Et de ce qu'un mot peut avoir quelquefois certaine signification étrange dans les auteurs orientaux, chez les Grecs ou les Latins, il est contre toutes les règles du bon sens de l'attribuer aux écrivains sacrés, uniquement parce qu'il est nécessaire pour faire disparaître un miracle ou un mystère; surtout quand toute l'antiquité lui a donné la signification propre et ordinaire. Or, voilà néanmoins ce que font les nouveaux exégètes : ils violent donc les lois d'une saine herméneutique.

Mais développons un peu et prouvons ces reproches que nous faisons aux protestans, aux sociniens et aux partisans de la nouvelle exégèse. D'abord les protestans n'ont-ils pas, contre l'usage du discours et l'autorité de toute l'antiquité, introduit un trope dans les paroles de l'institution de l'Eucharistie? Les sociniens, qui, par des tropes et des métaphores dont ils ne peuvent justifier l'usage, anéantissent les dogmes les plus importans du christianisme, tels que la Trinité, la divinité de JÉSUS-CHRIST, le mérite de la satisfaction, crus de tout temps dans l'Église, ne violent-ils pas toutes les lois du discours, et ne pêchent-ils pas contre le bon sens, en prétendant mieux entendre la doctrine des apôtres que leurs propres disciples et que les églises qu'ils ont fondées? Enfin nos rationalistes allemands, qui ne voient

rien que de naturel dans les miracles les plus éclatans de l'Évangile, sont obligés de dire que les écrivains sacrés se sont grossièrement trompés en prenant pour des miracles les événemens les plus simples et les plus communs, ou qu'ils se sont expliqués dans un langage si bizarre et si extraordinaire, que tous les chrétiens s'y sont trompés, et qu'il n'y a que les lumières de la nouvelle exégèse qui ont pu donner le véritable sens de leurs paroles. Or, la première supposition détruit toute l'autorité du témoignage des apôtres, et la seconde est une absurdité palpable ; car comment oser prétendre que l'on comprend mieux le sens d'une histoire après plus de dix-huit siècles, que ceux qui en étaient presque contemporains ? Si dans un livre il était permis d'introduire des ellipses que n'exige pas le contexte, de donner aux mots des significations rares et qui ne sont pas prouvées par l'usage du temps où vivait l'écrivain, il n'y a point d'histoire si claire qu'on ne pût obscurcir.

5. Tous les rationalistes de nos jours ne vont pas aussi loin, il faut en convenir ; leur impiété n'est pas aussi déhontée ; ces horribles blasphèmes n'ont jamais souillé leurs paroles ni leurs écrits ; mais, à cela près, ils supposent tous que l'Écriture n'est pas inspirée, qu'elle ne contient même aucune révélation ; car ce n'est que d'après ces principes qu'ils peuvent admettre des contradictions, des faussetés et des mythes dans les livres saints, et qu'ils peuvent énerver les prophéties et les miracles au point de les expliquer comme des événemens purement naturels. Au fond, la vérité ne gagne rien à cette modération ; car, outre qu'il est démontré que l'Écriture est inspirée et qu'elle contient des prophéties

réelles, de véritables miracles, la doctrine de ces exégètes plus modérés n'en détruit pas moins l'autorité divine de l'Écriture, et, par conséquent, les fondemens du christianisme même.

Il est vrai que parmi les théologiens d'Allemagne plusieurs se sont déclarés ouvertement pour la révélation ; nous pourrions citer entre autres Neander, Steudel, Twesten, Hahn, Olshausen, Heubner, Hengstenberg, Tholuck ; mais comme ces écrivains sont obligés, en qualité de protestans, d'admettre le principe établi par Luther, que le sens intérieur de chaque homme en particulier peut seul décider de la vérité ou de la fausseté d'une doctrine, tous leurs argumens restent sans force et sans effet contre le rationalisme, qui ne manque jamais de se retrancher derrière ce principe fondamental de la réforme. La seule arme efficace et le seul bouclier impénétrable qu'on puisse opposer aux rationalistes, c'est l'autorité de la Tradition et de l'Église, qu'il faut les obliger à reconnaître.

FIN DU TOME PREMIER.

TABLE.

FIN DE LA TABLE DU TOME PREMIER.